ديـانــة العـرب فـي الجـاهليّـة

محمد المختار العبيدي

لم يكن للعرب في الجاهليّة إلاه واحد يعبدونه ولا مناسك مشتركة يقومون بها وقت العبادة، وإنّما كانت لهم آلهة كثيرة صنعوها بأيديهم وعبدوها خوفا وطمعا وقدّموا لها الهدايا والقرابين تقرّبا وتزلّفا، واعتبروها «رمزا متمّزا من رموز الديمومة والثبات» (1) فظلّوا لها عاكفين وقت الحاجة. فكانوا يستمطرونها وقت الجفاف (2) ويحلفون بها لتأكيد الأيمان ويُسمّون أبناءهم بأسمائها تيمّنا وتبرّكا.

ولئن كانت ديانة العرب في الجاهليّة على هذا النّحو من البساطة، فإنّها تعكس عقليّة الجاهليّ الذي كان يحنّ إلى قوّة - فوق كلّ القوى - باستطاعتها في نظره حمايته من مصائب الدّهر وكوارثه (3): لذلك كان يصطفي إلاهه من جملة آلهة كثيرة وينقطع إلى عبادته حتّى إذا وجد ما هو أحسن منه أو أكثر شهرة أعرض عنه وولّى وجهه غيره كما نصّ على ذلك القرآن : «أَرَأَيْتَ من اتَّخَذَ إلاَهَهُ هَوَاهُ...(4)، وقد قال السّيوطي في شأن هذه الآية : «أخرج ابن المنذر وابن جرير، قال : كانت قريشُ تعبد الحجر حينًا من الدّهر فإذا وجدوا ما هو أحسن منه طرحوا الأوّل وعبدوا الآخر» (5).

وهي آلهة وسيطة باستطاعتها في تصوّر العربيّ الإعانة والإرشاد وتفريج الكروب. وهذا التصوّر لم يسلم منه حتّى بدو اليهود والنّصارى الذين لجؤوا إلى مثل هذه الآلهة في ساعات الشّدّة ولم يقلعوا عنها إلاّ بعد أن نهتْهُمُ التوراة والإنجيل عن ذلك :

«L'ancien testament ne manque pas de citer les pratiques oraculaires qu'elle veut éliminer, en les attribuant aux idolâtres voisins, admettant même parfois que le peuple d'Israël recourt à ces méthodes quand, en période de crise ou de déroute, il refus de toute divination, à l'exception des prophéties énoncées dans le cadre de la loi» (6).

وبقدر ما خاف الجاهليّ من الدّهر الغامض عبد الآلهة وقدّسها. لذلك كثرت الآلهة في الجاهليّة وكاد يكون لكلّ بيت صنم يعبده أهل ذلك البيت زيادة على الآلهة المشتركة المعروفة وهي اللاّت والعزّى ومناة.

فتعدّد الآلهة قديما إنّما كان سببه حاجة الإنسان إلى قوّة قاهرة مجسّمة في أغلب الأحيان في ذلك الصنم الذي يصنعه بيده يقيه شرّ الكوارث والمصائب، فلم يعبدها لذاتها بقدر ما عبدها لكونها في نظره الدّرع الواقي من الأخطار والشّرور والحرْز الذي يتحرّزُ به ممّا قد يلحق به من أذًى مع كَرّ الدّهور.

وقد سعى العرب في الجاهليّة إلى تجسيم الآلهة في أغلب الأحيان لأنّهم كانوا يريدون أن يروها رؤية العين ويتبرّكوا بها ويطوفوا بها وقت الطّواف. فلم يكن بمقدورهم أن يتصوّروا إلاَهًا في المطلق «لا تُدْرِكُهُ الأبصار وهو يدركُ الأبصار» (7) ولعلّ في لجوئهم إلى الحجارة والحديد والذهب والخشب ينحتُون منها معبوداتهم تفسيرا

لهذه الرغبة في التجسيد و«المطلق» بالنسبة إليهم إنّما هو الدّهر الغامض بأرزائه وخطوبه. فالدهر يمحق الإنسان ويقهره (8) كما يقول «ألبير أرازي». جاء في تفسير سبب نزول الآية «ويُرْسلُ الصّواعق فيُصيبُ بهَا مَنْ يشاءُ وهم يجادلون في اللّه وهو شديد المحال» (9) أنّ «النّسائي والبزار أخرجا عن أنس أنّه قال: بعث رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم رجلا من أصحابه إلى رجل من عظماء الجاهليّة يدعوه إلى اللّه : إيشْ ربّك الذي تدعوني إليه أمنْ حديد أو من نحاس أو من فضّة أو ذهب فأتى النّبيّ فأخبره فأعاد الثانية والثالثة فأرسل اللّه عليه صاعقة فأحرقته ونزلت هذه الآية : ويُرْسلُ... الآية» (10).

فلم يكن باستطاعة العربي في الجاهليّة أن يسمو بأفكاره إلى تصوّر إلاه متعال لا تدركه الأبصار لقد قَعَدَ به فكره - وهذا ما لا يحتاج إلى جدل - عن هذا التّصوّر فراح يبحث عن الوسائط التي تدركها الأبصار ليُقرّب الهوّة بينه وبين السّماء (11).

وقد اقترن لفظ «دهر» عند العرب في الجاهليّة بكلمة «ريب». فخوفهم من الدّهر ساقهم إلى عبادة الآلهة القادرة وحدها على الوقوف في وجه الدّهر. وكذلك جاء في القرآن - وهو من أهمّ مصادرنا في هذه المسألة - على لسان العرب في الجاهليّة: «وقَالُو مَا هيَ إلاّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نموت ونحيا وَمَا يُهْلكُنَا إلاّ الدَّهْرُ» (12) وليس الدهر الأيّام بنُهُرها ولياليها فقط وإنّما هو الأيام بأرزائها وخطوبها. يرى (Arazi) أنّ مصطلح زمن يقترن عادة في الشعر العربي بألفاظ تعبّر عن التّحوّل والتّغيّر السلبي والتلاشي والاضمحلال في العدم» (13).

جاء عن أبي هريرة عن الرّسول أنّه قال : «كان أهل الجاهليّة يولون إنّما يُهلكنا اللّيل والنّهار فأنزل الله : «وَقَالُوا مَا هيَ إلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَايُهْلكُنَا إلاَ الدَّهْرُ» (14).

وقد تجلّى هذا الخوف من الدّهر في الشعر الكثير الذي قاله الجاهليّون في ذكر الخطوب عامّة وفي الرّثاء على وجه الخصوص. تقول الخنساء في شأن الدّهر الريّاب :

[بسيط]

يا عينُ مالك لا تبكينَ تسْكَابَا
إذْ رَابَ دَهرٌ وكَانَ الدّهْرُرَيَّابَا

ويقول المهلهل في رثاء أخيه كليب :

[خفيف]

ذهب الدّهر بالسماحة منّا
يا أذى الدّهرُ كيف تَرْضى الجمَاحا

وقالت جليلة بنت مرّة زوجة المهلهل ترثي كليبًا وتشكو غمّة الدّهر :

[رمل]

جلّ عنْدي فعلُ جَسّاس بنَا
غمّةٌ للدّهر ليستْ تنجلي

يا قتيلا قوّض الدّهرُ به
سقفَ بيتي جميعًا منْ عل

هدم البيتَ الذي استحْدثتهُ
وانثنى في هدم بيتي الأوّل

فليس غريبا أن خافت العربُ الدّهر وحذرته لأنّه كان مصدر البلايا والرّزايا وهو يخبّئ للنّاس من المفاجآت ما لا يدرون. فالدّهر مريب مزعج حامل للمكاره، مُكرةٌ عليها وهو غمّةٌ تقطع الأنفاس وتذهب إلى الأبد بمن حازوا الشمائل، وهو مؤذ يُخلّف في النّفوس أسى ولوعة على المفقود، وهو أيضا مقوّض للبيوت. فإذا كان الدّهر بمثل هذه الصّفات التي يراها فيه الشّاعر الجاهليّ، حقّ للنّاس أن يحذروه ويتوقّوه ولهذا كلّه «ورد لفظ دهر ومرادفاته في الشعر الجاهليّ مقترنًا بكلمة ريب أي تهديدات وهجومات غادرة. فقد اعتبرت العرب الدّهر قوّة معكرة لصفاء العيش» (15).

فكان لجوء العرب إلى آلهة مزعومة من باب الاحتماء والتوقّي. وهي آلهة لكثرتها وبساطتها قد أعرض القرآن الذي اعتمدناه مصدرًا أوّل عن تسميتها بأسمائها إلا ما اشتهر منها، فلم يأت الحديث عنها بذكر صفاتها لانتفاء

الصفة عنها ولا بذكر أفعالها ومزاياها لاستحالة الفعل عليها وعجزها عن نفع النّاس وإلحاق الضّرر بهم.

فلم تكن هذه الآلهة إلاّ أسماء من صنع العرب أنفسهم (16). ولم يقدروا على صنع الأساطير من حولها ولم تكن لهم طقوس معلومة تتعلّق بعبادتها والتعامل معها. ويُرجعُ الكثير من الدّارسين غياب الميثولوجيا والطقوس في ديانات العرب القديمة إلى عوامل اجتماعيّة منها حياة البداوة التي كانوا عليها والتي كانت تفرض عليهم أن يكونوا عمليّين يضربون في الأرض بحثا عن الرّزق غير آبهين إلاّ قليلا بحياتهم الدّينيّة. نقرأ عند Dozy ما يلي :

« L'arabe n'est pas religieux par nature ; aussi n'a-t-on jamais réussi à le rendre tel. C'est un homme pratique positif qui s'en tient aux réalités, même dans sa poésie ; et comme il n'a guère d'imagination, il est peu accessible à des mystères religieux qui ont plus de prise sur l'imagination que sur la raison. Bien que le culte établi n'eût pas grande portée, il suffisait pour la majorité. Il est bien vrai que les gens raisonnables ne croyaient pas aux dieux ; mais ce n'était pas encore un motif suffisant pour les supprimer ; personne n'était obligé de croire ; chez les nomades, on pouvait même railler les idôles ou les injurier à cœur joie... » (17).

ويرى فهد (18) في رأي دوزي مبالغةً غير مقبولة لأنّ مصادر البحث المتبقّية من الفترة الجاهليّة وحتّى من الفترة الإسلاميّة عن ديانة السّاميين (Divination des Sémites) قليلة لا تفي بحاجة الباحث. ورغم قلّة هذه المصادر وندرة المعلومات فإنّنا نستبعد وجود فوارق كثيرة بين بدو العرب وبدو اليهود في الديانة والكهانة لما بينهم من موروث ساميّ (Héritage sémitique) مشترك. وهذا ما أكده دروم (E. Dhorme) في كتابه القيّم: La réligion des hébreux nomades (19).

وبالرجوع إلى ما توفّر لدينا من قليل المعلومات نلاحظ أن العرب كانت ترى في الآلهة نجاتها وسلامتها، ولذلك كانت «مناة» المعبودة من هذيل على سبيل المثال رمزًا عندهم للمصير والسّعادة. وهي معروفة من هيرودوت الذي يسمّيها (Alilat) ويعتبرها شبيهة ببعض آلهة اليونانيين (20) إلاّ أنّ ما تختصّ به الآلهة الإغريقيّة هو غير ما تختصّ به آلهة السّاميين حتّى وإن كان هناك بعض الشّبه المتعلّق بتنوّع الآلهة ودلالة أسمائها ورموزها (Epiclèse ou appellation culturelle) فآلهة بدو العرب وبدو اليهود جامدة جمود الأحجار المعبودة على عكس الآلهة الإغريقيّة التي كانت تتشكّل في هيئة إنسان. وهذا الإلاه متفوّق على الإنسان العاديّ متعال عليه (21) (Transcendant)، نذكر من هذه الآلهة زوس (Zeus) إله النور والسّماء والصواعق وديونيزوس (Dionisos) إله الخمر وبوسيدن (Poseidon) إله البحر وأرتمي (Artèmie) إلهة الصيد (22).

ويُرجع ابن الكلبي (23) صاحب «كتاب الأصنام» سبب عبادة العرب للأوثان لانتقال بعض أولاد إسماعيل بن إبراهيم من مكّة ظاعنين وقد ضاقت عليهم الكعبة بما رحبت فأخرج بعضًا «فكان الذي سَلَخَ بهم إلى عبادة الأوثان والحجارة أنّه كان لا يظعن من مكّة ظاعن إلاّ احتمل معه حجرًا من حجارة الحرم تعظيما للحرم وصبابة بمكّة فحيثما حلّوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة» (24).

فكانت هذه العبادة نقطة البدء لعبادة مستفيضة للأصنام فنسي النّاس دين ابراهيم وإسماعيل وتفرّغوا لعبادة الأوثان.

فلئن دلّ هذا الخبر على أنّ العرب كانت تبجّل الكعبة وتجلّها إلى حدّ أنّها كانت لا تظطعن إلاّ وحملت معها حجرًا منها لا خوفا من الدّهر الرّيّاب وإنّما تبرّكا بها وتعلّقا بالأرض المهجورة، فإنّنا نجد خبرًا ثانيا لابن الكلبي نفسه يقول فيه : «ثمّ إنّه مرض (لحيّ بن حارثة بن عمرو بن عامر الأسديّ وهو أوّل من غيّر دين إسماعيل) مرضا شديدا فقيل له إنّ بالبلقاء من الشّام حَمّةً إن أتيتها بَرَأْتَ فأتاها فاستحمّ بها فبرأ، ووجد أهلها يعبدون الأصنام، فقال ما هذه، فقالوا: نستسقي بها المطر ونستنصر بها على العدوّ فسألهم أن يعطوه منها، ففعلوا فقدم بها مكّة ونصبها حول الكعبة» (25).

فللصنم حسب ما هو وارد في هذا الخبر مقاليد السّماء التي تَنْحبسُ بإذنه وتنبَجِسُ بمشيئته وهو المستغاث وقت الحروب والمكاره، فدوره يبقى دومًا الوقاية وشدّ الأزر وتخفيف المصاب وهو أيضا رمز العافية والشّفاء إذ يُبرئ العليل ويُزيل الدّاء.

موقف القرآن من ديانة الجاهليّين :

اعتبـر القـرآن ناصبـي الأوثـان (idolâtres) وسدنتها (26) وعبدتها مشركين لإشراكهم إيّاها فيما لا يقبل اللّه فيه شريكًا. فقد كانت ابتهالات بعض القبائل العربيّة في الجاهليّة تدلّ على ذلك، من ذلك قبيلة نزار كانت تقول وقت العبادة : **«لبيك اللّهم لبيّك لا شريك لك، إلاّ شريك هو لك تملكه وما ملك»** (27).

ففي التسبيح طاعة وائتمار لرب واحد من صفاته أنّه مدبّر الكون ومَلكهُ إلاّ أنّ هذا الإلاه يُعاضده حسب قبيلة نزار إلاه آخر أقلّ منه قدرة وأضعف شأنا لأنّه منبثقٌ عنه وليس له عليه ولا معه سلطانٌ وهو الصّنم أو الوثن.

وقد نصّ القرآن على الإشراك إذ يقول : «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (28) فإيمان العرب قبل مجيء الإسلام كان مشوبا بإشراك بل أكثر من ذلك فلا إيمان من دون إشراك كما تدلّ على ذلك أداة الحصر : «ما... إلاّ». فعبادة الوسائط هي دليلهم الوحيد على أنّ لهم ربّا يحميهم بالبيت وخارجه وأنّ لهم عبادات وابتهالات يؤدّونها لقوّة مجسّمة حاضرة حضورا فعليّـا، وقد أرادوا هذه القوّة قريبة لا بعيدة، تُرَى بالعين ولا بتعب العقل في تصوّرها وتمثّلها.

وقد عبدت العرب في الجاهليّة تماثيل وأنصابا مختلفة الألوان والأشكال فكان هبل وهو أعظم الأصنام المنصوبة بجوف مكّة من عقيق أحمر على صورة إنسان وكانت «اللاّت» صخرة مربّعة الشكل منصوبة بالطّائف، وكان «ذو الخلصة» مروة (أي حجارة صلبةتعرف بالصّوان) بيضاء منقوشة عليها كهيئة التاج بتبالة (29). وليس غريبا أن كان الصليب وثنًا قدّسته النّصارى، فقد جاء في «لسان العرب» لابن منظور في شرح لفظة وثن أن عديّ بن حاتم قال : «قدمت على النّبيّ وفي عنقي صليب من ذهب، فقال لي : ألْقِ هذا الوثن عنك أراد به الصليب (30). وإذا اعتمدنا بيت الأعشى الذي يقول فيه :

[متقارب]

تطُـوف العُفـــاةُ بأبــوابــه
كطــواف النّصـارى ببيت الوثـنْ

يكون النّصارى - وهم أحصحاب دين سماويّ - قد نصبوا الصليب وعبدوه مثلهم في ذلك كمثل العرب في نصبهم للتماثيل. يقول ابن منظور معلّقا على بيت الأعشى : «وكانت النّصارى نصبت الصّليب وهو كالتّمثال تعظّمه وتعبده ولذلك سمّاه الأعشى وثنًا» (31).

فيمكن إذن اعتبار جميع الأنصاب مهما كان شكلها ومهما كانت المادة التي صُنعت منها محرّمة سواء لُجئ إليها قصد التّقرّب إلى اللّه أو التشفّع بها إليه عند الشّدائد. ولعلّ الإفراط في تقديس هذه النّصُب والسّعي الدّائم إلى التوسّل إليها وخدمتها من قبل من سُمّوا بالسّدنة، هو الذي قاد عامّة النّاس إلى اعتبارها آلهة بكلّ ما في كلمة آلهة من معنًى وحتّى إن لم تكن آلهة بالمعنى الكامل فهي نائبة أو واسطة بين الخالق والمخلوق.

والإشـراك - فـي القـرآن - منتهى الكفر لأنّه وإن دلّ على إيمان العربي في الجاهليّة بوجود قوّة أو قوى - حسبما يعتقد - تسيّر الكون وتدبّر أمره، وإن دلّ أيضا على شعوره بالضّعف أمام مصيبة الموت وأمام دفع الضرّ والخطوب، فإنّه يدلّ أيضا على أنّ هذه اللآلهة المعبودة عاجزة عن تدبير أمرها بمفردها وأنّها تستعين في تسيير الكون بطائفة من المخلوقات فتجعلها همزة وصل بينها وبين ما خَلَقَتْ لكأنّها عجزتْ عن أن تحيط بكل شيء. لذلك عُدّ الإشراك كفرًا لأنّه نعت اللّه بما لا يمكن أن يُنعت به وهو العجز وتشريك المخلوقات المخلوقة في أمر الخالق. فمسألة الإشراك هي من باب ضمّ العجز إلى القدرة والنقصان إلى الكمال والجهل إلى الدّراية والاهمال إلى العناية.

والجدير بالذكر أنّ الأنصاب التي اتّخذت في البدء رموزًا ماديّة للإله قد أمست عند بعض القبائل آلهة حقيقيّة لا مجرّد شفيعة أو نائبة عن الإله. وهذا التشبث بالأنصاب راجع أساسا في نظرنا إلى السبب الذي قدّمناه آنفا وهو أن العرب في الجاهليّة كانت تفضّل المرئيّ على المتصوّر والمحسوس على المجرّد والقريب على من بدَا بعيدًا.

ولئن اعتبرت عبادة الآلهة من قبل العرب ضربا من الاحتماء والتحرّي والاستلطاف فيما قد تجري به صروف الدّهر، فإنّها في النّصّ القرآني عبادة باطلة، ومَثَلُ المحتمي بالآلهة سواء كانت من حجر أو خشب أو حديد أو حتّى من ذهب كمثل المحتمي ببيت العنكبوت (العنكبوت/ 41).

والملاحظ أنّ كلمة «شرْك» ومشتقاتها كثيرة الورود في القرآن بحيث يمكن القول بأنّ عبادة الأوثان في الجاهليـة كانت عقيدة سائدة بالجزيرة العربيّة قبل الإسلام، إلى جانب النّصرانيّة التي انتشرت في كلّ من نجران والحيرة وأرض طيء والغساسنة بالشّام، وإلى جانب اليهوديّـة أيضا التي كان مهدها كلّ من يثرب واليمن وخيبر وتيماء.

يمكن أن نميّز بين أنواع ثلاثة من الإشراك:

الاعتراف بإله واحد واعتبار الملائكة وسطاء أو شفعاء: اعتبرت بعض القبائل الملائكة «بنات اللّه» (32) فتقرّبت إليه بها: آل عمران / 80، سبأ/ 40، الزمر/ 3. وقد رسخ مفهوم الوساطة أو الشفاعة في أذهان الكثير من عرب الجاهليّة إلى درجة أنّهم نسوا عبادة الخالق وابتهلوا إلي الملائكة وقدّسوها. وإجلال الملائكة بهذا الشّكل يؤكد ما ذهبنا إليه من أن العرب كانت تنشد إلها «تدركه الأبصار» لا إلاها يقرّه العقل وتدلّ عليه حكمة خلق الكون والكائنات.

فكانت العرب إذا حلفت باللاّت أو العزّى أو مناة، لم تكن واحدة من هذه غريبة عنها فكلّها آلهة - إلى جانب كونها موجودة بالفعل - قادرة على أن تنفع وتضرّ، وضرّها قريب لقربها منهم وكذلك سخطها.

وما القرابين التي تُهدى إلاّ دليل على رغبة الجاهليّ في الاحتماء بها وتجنّب غضبها.

* **عبـادة الجـنّ:** الجنّ مخلوقات يعسر ضبطها بدقّة وتعريفها بوضوح(33) وبالنظر في الآيات التي فيها ذكر للجنّ نفهم على الأقلّ أن الجنّ فريقان، أحدهما تمحّض للشرّ الخالص وتمحض الآخر للخير. إلا أن الغالب على هذا النوع من المخلوقات هو الايذاء ومن هنا جاد خوف الناس منها وتقديس فريق من العرب لها.

واللاّفت للنظر -حسب ما هو وارد في القرآن- هو أنّ إبليس والشياطين والعفاريت فصائل أخرى من فصيلة الجنّ. فقد عُدَّ إبليس «أبا لجنّ» (34) على الإطلاق والشيطان «إبليس» أيضا والعفريت هو «القوي الشديد» من الجنّ (35) وقد نفى سيد قطب في تفسيره الموسوم بـ «في ظلال القرآن» أن تكون الجنّ قد تمحّضت للشرّ أكثر من تمحّضها للخير، بل أكثر من ذلك فهو يرى لها طبيعة مزدوجة كطبيعة الإنسان تماما، ودليلهُ على ذلك الآية الواردة على لسان الجنّ: «وأنّا منا الصالحون ومنّا دون ذلك (36) والآية: «وأنّـا منّا المسلمون ومنّا القاسطون»(37) (المقصود بالقاسطين الجائرون بكفرهم) يقول سيد قطب «وهذا التّقرير من الجنّ بأنّ منهم صالحين وغير صالحين، مسلمين وقاسطين، يُفيد ازدواج طبيعة الجنّ واستعدادهم للخير وللشرّ كالإنسان إلا ما تمحّض للشرّ منهم وهو إبليس وقبيلهُ وهو تقرير ذو أهميّة بالغة في تصحيح تصوّرنا العام عن هذا الخلق فأغلبنا حتّى الدارسين الفاقهين على اعتقاد أن الجنّ يمثّلون الشرّ وقد خلصت طبيعتهم له وأنّ الإنسان وحده بين الخلائق هو ذو الطبيعة المزدوجة (38). هذا التفسير - رغم استناده إلى آيتيْن تُوافقانه - غير مقنع لأنّ الآيات التي تذكر استكبار الجنّ عامة وإبليس بصفة خاصّة، وتعنّت هذه المخلوقات وكفرها وركونها إلى الشرّ وتغريرها بالإنسان كثيرة جدّا. فليس للجنّ صفات حميدة إلاّ في سورة الجنّ لسماع هذه المخلوقات النبيّ يتلو سورًا من القرآن وهو يؤمّ الناس في الصّلاة فأعجبهم النّصّ واطمأنّوا إلى معانيه.

ولئن كانت الإنس من لحم ودم فإنّ الجنّ «من مارج

من نار» (39) أو «من نار السّموم» (40) وقيل من الهواء، وقيل نفوس بشريّة أيضا، فقد عرّف البيضاوي الجنّ بقوله : «والجنّ أجسام عاقلة خفيّة يغلب عليهم الناريّة الهوائيّة وقيل نوع من الأرواح المجرّدة وقيل نفوس بشريّة مفارقة عن أبدانها وفيه دلالة على أنّ النبيّ ما رآهم ولم يقرأ عليهم وإنّما اتّفق حضورهم في بعض أوقات قراءته فسمعوها فأخبر الله به رسوله» (41) ونتيجة لما تقدّم خاف العربيّ الجنّ فعبدها حتّى ينجو من بطشها وغضبها.

ولم يُعْطِ ابن الكلبي - وهو كما لا يخفى أحد كبار العرّيفين بعبادات العرب في الجاهليّة صورة واضحة للجنّ، فلا نعلم بالضّبط إن كانت العرب عبدت الجنّ عن طريق الأوثان باعتبارها رموزًا لها أو أنّها عبدتها في سرّها خوفا منها، فكانت تشخص بأبصارها إلى ما لا يُرى، إذ الجنّ مخلوقات هوائيّة أو ناريّة أو أرواح مفارقة للأبدان.

وقد اكتفى ابن الكلبي بالقول : «وكانت بنو مليح من خزاعة وهم رهط طلحة الطّلحات يعبدون الجنّ وفيهم نزلت : «إنّ الذي تدعُون منْ دون الله عبادٌ أمثالكم» (42). ويمكن تفسير سكوت ابن الكلبي عن مسألة الجنّ - باستثناء الملاحظة التي ذكرناها له في شأنها - بكونه خصّص كتابين كاملين للجنّ ذكرهما أحمد زكي محقّق «كتاب الأصنام» في قائمة مؤلّفات ابن الكلبي نقلا عن فهرست ابن النّديم وهي مؤلفات ضاع أكثرها من جملتها «كتاب الجنّ» و «كتاب أخبار الجنّ وأشعارهم» (43). ومثلما نفى القرآن عن الشركاء النّفع والضرّ، فقد نفى عن الجنّ الفعل والحركة والقدرة على الإيذاء» (44).

- **إشراك ما لا يعقل ولا يسمع** : وهي عبادة كانت متفشّية عند العرب في الجاهليّة، وقد عُدّ الجامدُ عند طوائف كثيرة من العرب إلاها كاملا لا مجرّد رمز لإلاه كامل وهذه العبادة سببها اعتقاد ساد آنذاك وهو أنّ ما لا يعقل ولا يسمع قادر على أن ينفع ويضرّ، وبالابتهال وحده يستطيع العربيّ مَحْوَ خطيئة أو إبعادَ خَطْبٍ أو استدرار عطف. فكثر في شأن هذا المعبود استعمال «ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضُركم» زيادة على الأسلوب السّاحر. (45).

يمكن أن نستنتج من هذا التقسيم الثلاثي للآلهة المعبودة أنّ الآلهة في الجاهليّة لم يكن لها جميعا قيمة متساوية عند الجاهليّين. فالفرق جليّ بين الآلهة الشفيعة التي تتوسّط للإنسان والآلهة الشريكة في تدبير الكون وتسييره، والآلهة «الكاملة» التي آمن بها نفر من العرب ورأوا أنّ الخلق لها والمصائر بأيديها.

واعتمادا على هذا نفهم عدم تسمية هذه الآلهة بأسمائها في القرآن باستثناء اللاّت والعزّى ومناة ووُدّ وسُواع وَيغُوث ونسْر ويَعُوقَ وأعطاها القرآن نعوتا وصفاتٍ هي ذاتها التي وصفَ بها عبدتها وسدنتها. وتواترت هذه الصّفات بصفة خاصّة في الآيات المكيّة باعتبارها فترة التبشير بالدين الجديد وحثّ الناس على الإعراض عن عبادة الأوثان. فقد سمّيت هذه الآلهة أندادًا في الآيات البقرة/22، 165، إبراهيم/30، سبأ/33، الزّمر/8، فُصّلت/9.

وممّا يلاحظ أن كلمة «أنداد» جاءت فيها مقترنة بعبارة «وجعلو للّه» في صيغة المفرد حينًا وفي صيغة الجمع أحيانا أخرى. والجمع يتوزّع على جمع المتكلّم (نجعل له) والجمع المخاطب (تجعلون) والجمع الغائب (وجعلوا له). وجاءت هذه العبارة منفيّة في صيغة الجمع المخاطب (فلا تجعلوا)، واقترنت كلمة أنداد مرّة واحدة بعبارة «من يتّخذ من دون اللّه» كما نلاحظ استعمال فعلين من أفعال التحويل (اتّخذ، جعل) ليفيد الاستعمال تحويل ما لا يتحوّل. فقد استُعمل الفعلان لغير غايتهما الأصليّة باعتبار غير العاقل قد تحوّل عند الجاهليين إلى عاقل وأنّ المخلوق تحوّل إلى خالق.

ولعلّ أهمّ ما يمكن أن نقف عليه هو أنّ فعليْ «اتّخذ» و «جعل» استعملا ليفيدا معنى معيّنا هو - إلى جانب التغيير والتحويل - الطروء والحدوث لما ليس له في الوجود أصل مع عدم ضمان دوامه واستمراره ويؤكّد هذا ما سيؤول إليه أمر هؤلاء الأنداد مع مجيء الإسلام.

وسمّيت الآلهة شهداء : (البقرة/23، الأنعام/150) والمقصود بالشهداء «الذين يشهدون لكم بين يدي اللّه تعالى على زعمكم... ليعينُوكُمْ» (46)، وقد ورد في

الآيتين المشار إليهما (ادعوا شهداءكم) وهي عبارة قصد بها تبكيت وتعجيز الذين اعتقدوا أن الأصنام ستكون شهادة لهم على أنّ ما كانوا يصنعون هو الحقّ.

ونجد طائفة من الأسماء الأخرى التي لئن اختلفت في ظاهر القول فإنّ معانيها واحدة أو تكاد. فد سميت الآلهة أيضا:

شفعاء (الأعراف/ 53، الشعراء/ 100، المدثّر/ 48، الأنعام/ 51، الروم/ 13، الأنعام/ 94، يونس/ 18، الزمر/ 43).

وسميت أربابا (يوسف/ 39، آل عمران/ 64، آل عمران/ 80، التوبة/ 31).

وسميت شركاء لاعتبارها شريكة اللّه في الملك (الروم/ 13، الأنعام/ 94، الأنعام/ 100، يونس/ 66، الرعد/ 16، الرعد/ 33، القلم/ 41، الأعراف/ 195، النحل/ 86).

وسميت آلهة. وقد استعمل القرآن في شأنها المفرد أحيانا (إلاه) والجمْع أحيانا أخرى (آلهة). وتعتبر لفظة «إلاه» و«اللّه» من أكثر المفردات ورودا في القرآن لذلك يحسن الرجوع إليها فيه.

وسميت أولياء في أكثر من أربعين آية نذكر منها بالخصوص (آل عمران/ 28، النساء/ 76، النساء/ 89، النساء/ 139، النساء/ 144، المائدة/ 51، المائدة/ 57، المائدة/ 81، الأعراف/ 3، الأعراف/ 27، الأعراف/ 30).

يرى محمد عزة دروزة أنّ الآلهة التي ذكرنا لم يكن لها من دور سوى الوساطة لا غير، فهي تتوسط بين الإنسان وربه لتطلب له عنده الغفران أو الاستنصار أو المساعدة. يقول: «تعابير الشفعاء والشهداء والأولياء تتضمّن معنى التوسّل والتوسط والاستنصار أو الحاجة إلى المساعدة والتقرّب عند اللّه كما هو المتبادر. والشهداء كالسّدنة المحافظين علي البيوت المنقطعين لخدمتها» (47).

يمكن أن نستنتج ممّا تقدّم أن أكثر الآلهة شيوعا عند العرب في الجاهليّة هي الآلهة المجسّمة. وهي آلهة صنعها الجاهليّ بيده كما سبق وذكرنا وقد توسّم فيها الخير وجعلها قريبة منه تظعن معه إذا ظعن وتستقرّ باستقراره، فكان يجد في قربها منه حاميا له وواقيا من الأخطار والشرور. وكان الايمان بإلاه واحد غير مجسّم يتعالى عن الشّبه مع الإنسان وجميع الكائنات مع الأمور الصعبة التّصوّر لحاجة العربي قديما إلى تحقيق غايات عاجلة لا تتحقّق في نظره إلاّ بالتّوسل والعبادة ولحرصه الشّديد على إيجاد قوّة ماديّة يراها رؤية العين ويتحسسها بيده يكون باستطاعتها أن تَرُدّ ريب الدّهر أو تخفّف من وطأته. فكان يرى في الأصنام والأوثان والنصب وما شابهها خير واق له من صروف الدّهر ونوائبه.

ومهما كانت قيمة الآلهة التي عبدتها العرب فهي لم تبلغ من الشأن والقيمة ما بلغته آلهة الإغريق في القديم. فقد عظّم الإغريق آلهتهم وشيّدوا لها الهياكل وأقاموا التماثيل واختلقوا حولها الحكايات والأساطير فكانت آلهتهم إلى جانبهم في حلّهم وترحالهم وفي حروبهم وأفراحهم وفي جميع مواسمهم وأعيادهم. وقد اختصّ كلّ إلاه بصفة من الصّفات فكان للخير إلاه وللشرّ إلاه وللجمال إلاه وللخمر إلاه وهكذا. فوجود الآلهة عندهم لم يفرضه الخوف من المصير ولا الحاجة إلى دفع شرّ متوقّع وإنّما حتّمه شعور الإغريق الحادّ بضرورة وجود آلهة لا تكتمل صورة الإنسان إلاّ بها ولا يُعرف الكمال إلاّ بواسطتها.

أمّا الجاهليّ فلم يلجأ إلى الآلهة إلا لخوفه من الدهر الرّياب ففكّر في نفسه قبل أن يفكّر في آلهته وسعى إلى صون ذاته لا إلى صون آلهته والتضحية من أجلها فلم يقدّمها لذاتها بقدر ما قدّمها لكونها قادرة في نظره على دفع الضرّ عنه. فإلاه العربي في الجاهليّة أوجده الخوف من المصير الغامض والخطب المتوقع ولم يوجده اقتناع ديني بضرورة وجود إلاه هو الأقوى والأكبر والأكمل.

المصادر والمراجع

1) Jacquline Chabbi, le seigneur des tribus. L'Islam de Mohomet, Edition Noêsis, Paris 1997, p61.

2) Jacquline Chabbi, op.cit., p474.

3) يقول تور أندري (Tor Andrae) في هذا المعنى :
«On ne l'invoque (dieu) qu'exceptionnelement, au cas d'un danger menaçant ou de grandes calamités». Mohomet, sa vie et sa doctrine, traduit de l'allemand par Jean Godefroy Demombynes, Adrien-Maisonneurve, Paris 1984, p25.»
وإلى نفس الفكرة ذهب توفيق فهد (Toufik Fahd) معمّما إياها على السّاميين جميعا فقال :
«C'est avec crainte et tremblement que le Sémite lève ses regards vers dieu». La Divination arabe, Sindbad, Paris 1987, p21.»

4) سورة الفرقان / 43.

5) السّيوطي، أسباب النّزول، مكتبة الملاح، دمشق، ص 622.

6) Yvonne de Sike, Histoire de la divination, oracles prophéties, voyances, éd Larousse, Boulogne, 2001, p83.

7) سورة الأنعام/ 103.

8) Albert Arazi, La réalité et la diction dans la poésie arabe ancienne, Maisonneuve et larose, Paris 1989, p8.

9) سورة الرعد / 13.

10) السيوطي، المرجع المذكور ص 455.

11) يقول توفيق فهد :
«La rigidité du pincipe de la transcendance divine dans l'esprit sémitique rendit nécessaire le recours à des intermédiaires susceptibles de réduire tant soit peu l'immense fossé qui sépare la terre de ciel et l'homme de la divinité» op. cit., p21.»

12) سورة الجاثية / 24.

13) انظر ذلك في كتابه المذكور A. Arazi, op. cit., p49 وفي شأن الزمن يشير المؤلف نفسه إلى أنّ أفضل دراسة نظريّة في هذا الشأن (إلى حدود سنة 1989 وهي سنة نشر كتابه) هي بلا منازع كتاب Géorges Poulet الذي عنوانه : Etudes sur le temps humain, 4 vol, Plon, Paris 1968-76.

14) السيوطي، المرجع المذكور ص 663.

15) Mohamed Abdessalem, le Thème de la mort dans la poésie arabe des origines jusqu'à la fin du III siècle de l'hégire, Publications de l'Université de Tunis, Tunis 1977, p69 ; voir également Albert Arazi, op. cit., p49.

16) انظر سورة الأعراف/ 71 وسورة يوسف / 40 وسورة النّجم/ 23.

17) Essai sur l'histoire de l'Islamisme, trad. du hollandais par V. Chauvion, Leyde Paris 1879, p14.

18) op. cit., p13.

19) E. Dhorme, La religion des hébreux nomades, Bruxelles 1937, p369.

20) يقول تور أندري : Allat des Arabes devient pour lui Uranie, op. cit., p16.

21) انظر : Madelaine Jost, Aspect de la vie religieuse en Grèce, Sedes, Paris, 1992, p18.

22) المرجع السابق، نفس الصّفحة.

23) هو هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبي، من رجالات الكوفة المعدودين ت 204هـ صاحب كتاب الأصنام.

24) ابن الكلبي، كتاب الأصنام، الدار القوميّة للطباعة والنّشر، القاهرة 1964، ص 5.

25) نفسه ص 8.

26) نجد في الكتب القديمة استعمالات مختلفة تشترك في معنى واحد أو تكاد وهي سادن (Gardien du Sanctuaire) وكاهن (Devin) وحاجب (Chambellan). فلا غرابة أن جمع قصيّ في قريش الحجابة والسقاية والرّفادة والندوة واللّواء. ولا يرى W.R. Smith فرقا بين المصطلحات المذكورة لأن الوظيفة الواحدة في نظره يُعبّرُ عنها بأكثر من لفظ انظر كتابه : The prophets of Esraël and their place in history to the close of the 8th centery، Londres 1902، p390.

27) الأصنام، ص 7.

28) سورة يوسف/ 106.

29) الأصنام ص 34، وانظر توفيق فهد، المرجع المذكور ص 124.

30) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث عشر، دار صادر بيروت دون تاريخ، ص 443.

31) المرجع نفسه، مجلد 13/ 443.

32) توفيق فهد، المرجع المذكور، ص 70.

33) كذلك أمرُ الجنّ غامض في الأساطير اليونانيّة، نقرأ في كتاب La réligion grecque لـ :

Louise Zaidman et Pauline Schmitt Pantel, Armand Colin, Paris 1991, p128 : «Les daimones constituent parfois une classe d'êtres divins intermédiaires entre les dieux et les hommes».

ولم يخْفَ هذا الغموض على تور أندري الذي يقول :

«Le paganisme arabe, à l'apparition de Mahomet, inclinait très fortement vers ce qu'on a appelé le «Polydémonisme», état religieux où les divinités ne sont pas aussi nettement individualisées en général que dans les religions polytheistes supérieures» op. cit., p11.

34) السيوطي، التفسير ص 8.

35) انظر، الكهف/ 50، النمل/ 39، الأنعام/ 112.

36) الجن/ 11.

37) الجن/ 14.

38) سيّد قطب، في ظلال القرآن، المجلّد السّادس، دار الشرق، د. ت، ص 3732.

39) سورة الرحمان/ 15.

40) سورة الحجر/ 27.

41) تفسير البيضاوي ج5/ 154.

42) الأصنام، ص 34.

43) نفسه، ص 74-75.

44) انظر، الأعراف/ 195.

45) انظر الأنعام/ 71، الأنبياء/ 66، الحج/ 12.

46) تفسير البيضاوي، بيروت، د. ت، ج 1/ 114.

47) محمد عزة دروزة : عصر النبيّ وبيئته قبل البعثة ط2، دار اليقظة العربيّة بيروت 1384هـ 1964م، ص 531.

الاستثناء الإسلاميّ :
الاستثناء الثقافيّ، حضارة الوسط ؟

حسن القراوشي

الأطروحة المركزية :

لم تتغير الكيفية التي وعى بها المفكرون المسلمون الغرب منطقا يونانيا قديما وحداثة اليوم، لأن النواة الثقافية المكينة القارة المتحكّمة في تلك الكيفية والموجهة لها واحدة لم تتغير، ولأن أسلوب التعامل مع المعرفة المقتصر على المختصرات والمؤلفات الثواني لا الأصول ظل هو هو. وإذا كانت آسيا ممثلة في اليابان والهند والصين قد نجحت في التعامل مع الغرب / حداثة ببعديها التقني والميتافيزيقي بأريحية دون أن تتنكّر لإرثها الثقافي الذي جعلته بفضل التأويل يحتوي سلفا على قيم تمكنها من تبني الحداثة الغربية والحفاظ على هويتها في تعايش سلس دون تصادم أو ازدواج أو تأليفية تصالح عبر تجاوز جدلي الحداثة والتقليد في آن، فإن الإسلام قد فشل حيث نجح غيره رغم أنه لا يختلف عنه كثيرا وسعى دائما إلى اقتراح ثقافة ثالثة تؤسّس للازدواج والتوفيق وتنادي بحداثة مشوّهة ذات مدخلين : العلم للأمور التقنية والثقافة لغيرها وإلى تقديم جواب قروسطي حالا دونه والثورية على مستوى الممارسة والجدلية على مستوى الفكر ودون الحداثة الحق. ولئن اقتحم الغرب الوعي الإسلامي بعنف وتحدّ وارتبط عموما بالحروب الصليبية والاستعمار والهيمنة المعرفية والعنف السياسي، فإن الاستثناء الإسلامي لا يمكن أن يفهم فقط من خلال العلاقة المعقّدة بين الإسلام والغرب والاستعمار والحداثة رغم أهميتها، بل من داخل الثقافة الإسلامية ذاتها التي صاغت مختلف فنونها هوية سردية دافعت بها عن كيانها عبر قيم الوسطية والاعتدال ومقاومة الغلو. فلم تخرج ردود الفعل الإسلامية إزاء الغرب منذ أن تساءل الفقهاء عن سداد منهج القدامى وشرعيته في الاستدلال الفقهي وسعى الفلاسفة إلى الجمع بين الحكمة والشريعة أو بين النبوة والفلسفة عن ثلاثة اختيارات سيعاد استعمالها اليوم إزاء الغرب حداثة.

لم تخرج ردود الفعل الإسلامية اليوم إزاء الغرب عن ثلاث اختيارات اتخذها ابن حزم والغزالي وابن تيمية من المنطق اليوناني : التبني/التوفيق/ الرفض (1). وقد لخّصها فون قرونباوم G. Von Grunebaum

في الكلاسيكية (للتراث قيمة معيارية) وفي مجموعة المواقف الخاصة بأفراد مجتمع مخصوص أو الايتوس (التقليد إنجاز كامل للذات) والتغرّب/المثاقفة (القطيعة مع الماضي قصد الانخراط في الحداثة) (2).

ونظر إليها برنار لويس من زاوية مغايرة نسبيا: الاختيار يكون باللحاق بالحضارة الغربية المنتصرة وإلا اعتبر المسلمون غير متحضرين أو بالمزاوجة بين أفضل ما في الحضارتين المتنافستين وبالاتحاد بينهما في السراء والضراء رغم الصعوبات التي تطرأ نتيجة ذلك التعايش، إذ يقع في تحديث الإسلام أو أسلمة الحداثة الخلط بين الأزمنة / الماضي-الحاضر، والمزاوجة بين الأبنية المختلفة/ الغرب-الشرق والجمع بين الثقافات/ تقليد - حداثة (3). وعموما رفض الإسلام خيار التغرّب أو الكلاسيكية وارتضى في الغالب خيار التوفيق. ولذلك اعتبر أن الإسلام يتناغم مع الحداثة وبإمكانه الانخراط في العصور الحديثة والتعامل مع الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان شريطة أن تصاغ تلك الإشكاليات إسلاميا ودون التنكر لخصوصيات الإسلام ولما يشكل علة وجوده. ولئن وقع قبول مبدأ التغرّب دون مثاقفة أي دون قطيعة مع الماضي فذلك راجع أولا إلى أن التغرّب يزيل عن الإسلام حالة الشذوذ مما يجعله طبيعيا مثل الآخرين، وثانيا لأن التعامل مع الحداثة تحكمت فيه استراتيجيا بعض أهداف الحداثة أي أن يكون المسلمون في مستوى إرادة القوة الحديثة مع البقاء ثقافيا أي سياسيا ومعرفيا ودينيا في وضع ما قبل الحداثة.

الاجتهاد. التعقيل. التهديم.

دافع عن هذه الرؤية محمد عبده وغيره في الفضاء الإسلامي الآسيوي والعربي، وحاول شيقان داريوش Shayegan Daryush (+) التأسيس لها معرفيا وتفهمها نسقيا مقارنة بما حصل في الغرب موطن الحداثة، واستدل غيره من الباحثين ومنهم حمادي الرديسي على تجذّرها بنيويا في الثقافة الإسلامية وعلى ضرورة الإطاحة بها إذا أردنا أن تخرج الثقافة الإسلامية من حالة الاستثناء وأن ينخرط المسلمون في الحداثة على غرار الثقافات الأخرى.

ولئن كان ليس من المفيد التذكير بأطروحة عبده والسيد أحمد خان وشاه ولي صالح ومحمد إقبال وحتى بعض المفكرين المحدثين الذين اجتهدوا في البحث عن معقولية جديدة لدينهم الإسلام تتماشى وأفق المعرفة السائد اليوم تماما مثلما فعل الكاثوليك في المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني حين رفعوا مبدأ المياومة بعد قرون من مواجهة الحداثة والأنوار وقيم الثورة الفرنسية وقاوموا كل الأصوات المنادية من داخل الكنيسة الكاثوليكية ذاتها بالإصلاح والبروتستنت منذ لوثر M. Luther ويوحنا ويكليف J. Wyclif وكالفان Calvin وبيتر والدو P. Waldo وليزينق G.H Lessing ونوفاليس Novalis (friedrich von Hardenberg) وداود شتراس D. Strauss وكريستيان باور C. Baur وشلايرماخر Schleiermacher وميلر FWK، Muller وريتشال A. Ritschel وكارل بارث K، Barth وبول تليش P. Tillich. . . ، فإن الوقوف عند عمل شيقان داريوش مفيد لأنه لم يحاول الإجابة فقط عن السؤال المركزي الذي أثاره المسلمون ومازالوا : لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟بل سعى من خلال الوقوف عند القوانين التي تحكّمت في الانكسار النوعي الذي طرأ على مسار الحضارة الغربية وآل إلى استبدال حضارة بأخرى، إلى رصد الأسباب التي حالت دون الإسلام والحداثة واقتراح الحلول اللازمة في الغرض. ولئن تعددت التفسيرات بتعدد المنطلقات، المثالية والجدلية التاريخية المادية... فإنها تكاد تتفق رغم الاختلاف على أن الذي أوجد الحداثة في الغرب هو إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة ونزع القداسة عن المؤسّسات والجسد والكون والقيم... وبما أن الفكر الغربي منذ روسّو إلى مدرسة فرانكفورت هو الذي اضطلع بذلك وكان سببا بفضل الحداثة

في استبدال مناويل التفكير النظرية الموجهة للبحث العلمي (العلم-من العالم المغلق إلى اللانهائي- انحسار القداسة عن العالم، الحقيقة نقدية علمية، الطبقات، النظم ديمقراطية اشتراكية...)، فإن غياب هذه المناويل في الفكر الإسلامي واستمرار نقيضها(عالم مغلق، ما قبلقاليلي، لاهوتي، رمزي، تأملي، المعرفة أسطورية، البنى قبلية طائفية...) هما اللذان تحكّما في موقف الإسلام من الغرب أو الحداثة. ولئن أثارت الحداثة الإعجاب أو الرفض فإن الغرب في كلتا الحالتين "لم يعتبر قط منوالا جديدا في قطيعة مع الماضي له قوانينه الخاصة ومنطقه الخاص في الهيمنة". مما جعل نظرة المسلمين إلى الحداثة مشوهة، مشلولة وملتوية. إنهم يعيشون الحداثة في حالة "فصام معرفي" لا يصدق.

ورغم جاذبية هذه الأطروحة، فإنها في نظر حمادي الرديسي لا تختلف عن أطروحة التوفيق التي تغذي الاشتباه حول الاستثناء الإسلامي بل إنها تنطوي على أمور خطرة وتؤدي نظرا إلى منطلقاتها إلى مأزق منهجي. إنها تستند إلى غائية تاريخانية تفترض أن كل الأمم غير الأوروبية محمولة على تتبع نفس المسار وتحقيق نفس التحولات التي حققها الغرب وفي نفس الوقت تختزل تاريخ الحداثة في محاكاة غير تامة وتجهل حقيقة ما هو سائد في الإسلام الحديث إذ خلافا لما ذكر يعتبر المنوال القاليلي أمرا مألوفا في الفكر الإسلامي لا مجهولا، ولا يمكن في كل الحالات الاطمئنان إلى فكر يعتبر فشل الحداثة متأتيا من استحالة تعايش الحداثة والتقليد ويرى أصحابه أن اكتساب التقنية دون الميتافيزيقا وهم محض رغم أن المثال الياباني يكذّب أطروحتهم. وعلى هذا الأساس لا مناص من البحث عن الأسباب العميقة المفسّرة للاستثناء الإسلامي في المجال الثقافي حتى نتفهم حالة الفصام التي يعيشها المسلمون ونبرر تعاملهم مع الحداثة بمنهج ترفضه قيم الحداثة ذاتها.

الوسطية هي السبب :

السبب الحقيقي يعود في نظر لفيف من الباحثين الغربيين إلى مقولة الوسطية المتجذّرة في الثقافة العربية والمفسّرة لحالة الاستثناء التي هي عليها الثقافة والمجتمعات الإسلامية اليوم رغم أن علاقة الحاضر بالماضي ليست مبنية على التماثل بقدر ما هي مؤسّسة على التناغم. ويستدل الأستاذ الرديسي على سداد هذه الأطروحة التي تعتبر الثقافة العربية نمطا وسطا بين الأقطاب التي تمزّق الفكر وتقسّم العالم من داخل الفكر الإسلامي ذاته برصد عناصرها في مختلف فنون المعرفة الإسلامية، وبالاعتماد على الدراسات الحديثة التي اهتمت بموقع الحضارة الإسلامية في الزمان والمكان وأعادت تأويل الرشدية بالخصوص. فيذكر القرآن الذي مجّد الأمة الإسلامية، أمة الوسط الأمة بين الحرفية اليهودية والروحانية المسيحية والسنة النبوية التي اعتبرت أهل السنة والجماعة من أصحاب الحديث والرأي الفرقة الناجية لسلوكها الطريق الوسط(أثبتوا صفات الله كما وردت من غير تشبيه ولا تعطيل وأحبوا أهل البيت والصحابة وحفظ الله ألسنتهم من الوقيعة في أحد من الصحابة). ويرى أن هذه الخاصية قد تحكّمت في فضّ الخلافات والتوتّر بين الفرق الإسلامية وساهمت في بلورة المواقف من الجبر والقدر والتشبيه والتعطيل والرفض والنصب... بل إن هذه الوحدة الفنية بالمعنى النيتشوي قد سرت في فن السياسة(الحذر والوسطية) والتفسير(الحذر والعناية) والفقه (المقايسة بين النظائر) والفلسفة (الوحي والعقل)والأدب(الطبيعي والفائق الطبيعة/العجيب والواقعي)... ولئن استطاعت الثقافة الإسلامية التي يمكن اعتبارها أيضا واسطة في الزمن (بين العصر الهيلني والنهضة وبين العالم الروماني ذي النزعة الدنيوية وعالم أوروبا الوسيطة الاكليريكي) والمكان(الفضاء الأوروبي والإفريقي والهند والصين) أن تحقق مغامرتها الوجودية باستقلالية تامة وبتميّز

ولم تكن مجرد حلقة في نقل التراث القديم فذلك أمر على أهميته معبر عن استثناء ثقافي. فالنادر لا حكم له والشاذ يحفظ ولا يقاس عليه. ولقد كان كبار الفلاسفة ومنهم ابن رشد، بناء على دراسة حديثة اضطلع بها ليبيريا ألان Libera Alain de (5) وقام فيها بمراجعة الأطروحات التي سادت في المباحث الرشدية (التوفيق بين الحكمة والشريعة ونظرية الحقيقة المزدوجة التوماوية) ودحضها، من المؤسسين للنهج الوسطي. فلم تكن غايته عقلنة الدين ولا تطهير الفلسفة أو الجمع بين الفيلسوف والنبيّ والعقل والإيمان، بل كان أحسن مثال على الذين دافعوا عن المنزع الوسطي. فلئن دافع إزاء السلطة التي بحث عن مساندتها والتحالف معها عن اعتبار الفعل الفلسفي الحكمي واجبا شرعيا، فإنه مع ذلك لم يخرج عن الأفق القروسطي، عن المسلك الوسطي الموفّق بين غلوّين يمثّلان الخطر: غلو تفسير القرآن تفسيرا حرفيا يقبله الجمهور وغلوّ تأويله بالنسبة إلى الفلاسفة. فكان بذلك من أنصار الوسطية سمة الثقافة الإسلامية المركزية التي جعلت الفكر الإسلامي يتعامل مع الحداثة بصفة شاذة وجعلت الأصوليين اليوم يستحوذون على هذا التراث، ويتخذونه هوية بين مختلف الثقافات، وأفقا لكل فكر ممكن الآن وهنا. وعليه فلا يمكن اعتبار حالة الاستثناء اليوم أمرا مستغربا فهي في الواقع من إفرازات الفكر الإسلامي العميقة والأصيلة.

لا توجد منطقة وسطى ما بين الجنة والنار:

ليست هذه الأطروحة جديدة، فقد أسّس لها فون قرونباوم في الفصل الأول من كتابه هوية الإسلام الثقافية. ورغم أن الحديث عن هوية جماعية أمر ليس محل اتفاق، وأنه لا يمكن الحديث عن بنية ثقافية واحدة غير متغيرة في المكان والزمان، فقد استطاع فون قرونباوم عبر تحديد دقيق للثقافة أن يطرح لأول مرة حالة الاستثناء الثقافي الإسلامي وذلك من خلال الوقوف عند الثوابت والقيم والمبادئ الكبرى المتحكّمة في ردود الفعل التي تضطلع بها الثقافات" منظومة مغلقة من الأسئلة والأجوبة عندما تتعرض إلى تحديات من الداخل أو الخارج". فاعتبر أن التغييرات الثقافية التي أدخلها الإسلام على الجاهلية ظلت ثابتة ومتحكمة في الفكر الإسلامي إلى اليوم: هدف الحياة هو الآخرة وكل نجاح دنيوي لا معنى له إذا لم يكرّس الهدف الرئيسي المتعلّق بالآخرة، الفرد وإن كان مسئولا فإن الجماعة هي التي تتولى السهر على الطريق المؤدية إلى الخلاص ولا يمكن للدولة التي حلت محل القبيلة إلا أن تتطابق والعقيدة وتحرص على نشرها وليس من حقها أن تشرّع بل عليها أن تطبّق الشريعة ولا يمكن للمسلم أن يخرج على الأمير حتى وإن كان مستبدا غشوما، وإن مهمة العقل لا تتمثل في السيطرة على مجالات معرفية مجهولة بل في إبراز الحقيقة الكامنة في كلام الله والرسول، فهو لا يوسّع مصادر المعرفة بل يوضح الحقائق المكتسبة سلفا، ولا يمكن أن يكون مطلق الحرية إذا لم يدافع عن الشريعة والملة، ولذلك فمدار الأمر متعلّق بالتعليق والتأويل والشرح وبأولية العقدي على التجريبي... ونتيجة هذه المبادئ كانت ردود الفعل قديما في القرن IX وX إزاء الهيلنة وحديثا إزاء الغرب. والحداثة واحدة تتمثل في المواجهة أو المقاومة وفي جعل التغيير المحتوم مرتبطا دائما بقيم يعتقد أنها موجودة سلفا في التراث مما يعني أنه توجد في صلب الثقافة الإسلامية ذاتها العديد من عناصر الفوضى الهيكلية المولّدة دائما للأزمة والخارجة عن السائد في الثقافات الأخرى. ولذلك فردود الفعل الإسلامية الحديثة إزاء الغرب موجودة بالقوة في مبادئ الثقافة الإسلامية...

حدود الفكر النقيض و شرعيته:

إن الفكر النقيض الساعي إلى الخروج عن السنن التأويلية السائدة أمر محمود في ذاته ومنشود.

ولكن لا يمكن لهذا الفكر أن يحل محل القديم ويصبح مقررا للحقيقة وله شرعية الوجود إلا إذا توفرت فيه خصال أهمها الانطلاق من المصادر لا من المراجع والتماسك في المنطق الفكري المتحكم فيه والتطبيق النظامي لذلك الفكر على جميع الظواهر المشتركة دون استثناء، معلن أو مخفي ووضوح المفاهيم وابتعاده عن عقلية التحقير أو التفخيم وعدم السقوط في الهفوات التي جعلته يحكم بالقصور على الدراسات السائدة. وفي هذا السياق وقف الأستاذ الرديسي في الاستثناء الثقافي عند جملة من المفارقات في الفكر الإسلامي لا يمكن تجاهلها والسكوت عنها ولكن عمله يثير في نفس الوقت حقا جملة من الأسئلة متعلّقة بالمنهج وبالتفسير وبمقاصد العمل العميقة. فقد وقعت مقابلة الإسلام دائما بالغرب واليابان والصين والهند وكان من المفروض حتى تكون المقارنة سليمة مقابلة الإسلام بالمسيحية والبوذية والكونفشيوسية والهندوسية فتكون المقارنة بين أديان مختلفة لا بين دين هو الإسلام الذي يبدو غير مرتبط بمكان ومجموعة من الأماكن الجغرافية التي يبدو العنصر الديني فيها غير أساسي. وبهذا التعديل الضروري ينظر إلى إشكال التغيير والحداثة من زاوية واحدة ويقع تجاوز الثنائية المرفوضة دين/ مكان لاسيّما أن الإسلام موجود في بعض المناطق المذكورة مثل آسيا ويعتبر أحد مكوناتها التاريخية الهامة. كذلك يثير النعت الإسلامي في الاستثناء الإسلامي صعوبات. فعن أي إسلام نتحدث؟ وإسلام من نقصد؟ وهل إن كل من يتخذ الإسلام منطلقا يعتبر إسلاميا؟ وهل يوجد إسلام نمطي مجرد فوق التاريخ تشترك فيه كل التيارات والفرق أم الإسلام المقصود هو إسلام الخبرة اليومية المتعدد ضرورة بتعدد الخبرات والأزمنة والثقافات والأفراد؟ وحتى إن اتخذت بعض المذاهب السياسية الإسلام أساسا ايديولوجيا فهل كانت متشابهة دائما (الإخوان في مصر وسوريا). وهل ظل إسلام بعض التيارات الواحدة هو نفسه عبر التاريخ (الإسماعيلية في التاريخ: من المقاومة إلى الإثراء)؟ ثم هل يجوز أن نعتبر الإسلام عقيدة وروحانية مؤثرا بصفة عملية آلية في الواقع وموجها له مثل المجال الاقتصادي والسياسي؟ألم يتفاعل الإسلام مع المخزون الثقافي السائد في المناطق التي انتشر فيها وتلوّن بلونها؟ فإسلام العرب ليس إسلام الفرس أو الترك أو الهنود أو الصينيين... لهذه الأسباب كان لا مناص من ضبط المقصود بالإسلامي بدقة حتى لا يقع تحميل الإسلام ما لا يحتمل، ويقع الفصل بين ما هو روحاني وما هو سياسي دنيوي يتخذ من الإسلام منطلقا.

كذلك يثير اقتران مقولة الاستثناء بالإسلام تساؤلات. هل هناك دين معيار أو عيار تقاس به بقية الأديان؟ وهل يشذ الإسلام الذي يتنزّل في موقع الاستثناء عن ذلك المعيار؟ وما الداعي إلى عدم اعتبار الإسلام القاعدة التي تقاس عليها الأديان الأخرى؟ وإذا كان الإسلام غير محدّد بدقة فبأي حق يقع وسمه بالاستثناء؟ وهل اتخذت كل الأديان حقا موقفا واضحا وإيجابيا من الحداثة أم إنها سلكت في البداية تقريبا نفس المسلك الذي سلكه الإسلام ولكنها تمكنت لأسباب عديدة إما من تجاوز المرحلة التي مازال الإسلام مرتبطا بها بسرعة أكبر، وإما من فض الإشكال بطريقة توهم بأن علاقتها بالحداثة لم تعد تطرح إشكاليات؟ والعودة إلى المسيحية بفرعيها الكاثوليكي والبروتستنتي يبرز التلعثم السائد إلى اليوم في مجالات حيوية مثل طبيعة السلطة وحدود الحرّيّة الدينية والمساواة بين الأديان والروحانيات... وعلى كل حال إذا كانت الوسطية هي ميزة الإسلام التي منعته بحكم الثقافة السائدة من الحسم في مسألة التحديث، فهل يعني ذلك أن بقية الأديان والثقافات ترفض هذه الميزة وتقاومها بتبني نقيضها أي الغلوّ؟ أم إن كل الثقافات والأديان مهما كانت بما في ذلك المسيحية البروتستنتية لا تعادي الوسطية؟ ولذلك لا مناص من ضبط حد الوسطية بدقة وتحديد مجالاتها حتى لا يقع الانزلاق من مجال إلى آخر. فالوسطية

في الحقيقة لا تعني أن يكون الإنسان دائما وسطا بين طرفين يعتبران مذمومين ضرورة مهما كان نوعهما. فلا وسطية في العلوم وفي الإيمان وفي الإبداع والأدب والشعر وحتى السياسة، ولا يمكن إنكار مثلا القوانين العلمية الفيزيائية انطلاقا من هذه المقولة وجعل العلم مقيدا بها. وإذا اقتضى المقام في تدبير شؤون الناس الحزم فلا تردد ولا وسطية، وليس بين الشعر الجيد المطبوع والرديء المتكلّف تفاضل، وإذا سرى في النفوس الكلل والملل كانت الملح والنوادر المبنية أساسا على الغلوّ والتحرر من كل اعتدال هي المنشودة. وفي الشعر استحسن بعض النقاد الغلو والمبالغة والإيغال والإغراق والإفراط... بل كان الشعراء أحسن مثال على عدم التقيّد بالوسطية في الخمريات والغزل والزهد والمدح وحتى الهجاء ... ولذا وجب تلافي تغييب جزء كبير من مكونات الثقافة إذا أردنا أن يكون حديثنا عنها دقيقا شاملا، والتساؤل إن كان بالإمكان الحديث بيسر معرفيا عن وجود هوية جماعية إذ يرفض عدد كبير من الباحثين هذا المفهوم.

فإذا وجدنا بعض الحكم وحتى بعض الآيات القرآنية المتعلقة بالوسطية(البقرة/ 143-الإسراء/ 17) فلا يعني ذلك أن الوسط هو المفضّل دائما لمجرد كونه وسطا وأن هذه القاعدة تطبق في كل المجالات. فكثيرا ما تعلّقت الأمثال والآيات في هذا المجال بالأمور الأدبية الأخلاقية التعليمية لا بالأمور العلمية البرهانية. لذلك كانت المقابلة في الغالب بين ثنائيات متعلّقة بالسلوك: الإسراف / التقتير، الجبن/ التهوّر، منع الشحيح وتبذير المبذّر... لا بين الذكاء والحماقة والعمل والكسل والعلم والأدب. ولهذا لا مناص من الانفتاح على الشعر ديوان العرب وأساس بلاغتهم وثقافتهم لا الاقتصار على بعض المفكرين وعلى بعض فروع المعرفة إذا أردنا أن نتحدث ولو افتراضا عن الثقافة العربية أو الإسلامية، ولامناص أيضا من التأكيد على أن الوسطية ليست خلافا لما قرره الأستاذ الرديسي لا تطال كل المجالات وليست أمرا مطلوبا لذاته. ولئن كانت واسطة القلادة الموجودة في وسط الكِرس المنظوم هي المفضّلة فلا يعني ذلك أن بقية الكرس ليس مكوّنا من الجواهر. وإن العرض النقدي لمفهوم الوسطية في الثقافة العربية من شأنه أن يجعل أطروحة الكتاب الرئيسية متهافتة، فلا يمكن بالتالي تبرير فشل الحداثة في المجتمعات العربية بالعودة إلى مقولة وهمية إذا افترضنا سلفا أن الثقافة هي العنصر الرئيسي في الفشل أو في النجاح.

وليس من المفيد أن نقف عند الحجج الأخرى المأخوذة من الفرق الإسلامية ومن علم الكلام: القدرية الجبرية، التعطيل والتشبيه، القدم والمحدث... لنثبت تجذّر الوسطية في الثقافة الإسلامية، فهذه تركيبات نظرية رياضية موجودة في كل الثقافات وفي كل الأديان بصفة مسبقة في النظام. ودون التبسط في المسائل اللاهوتية التي جعلت بعض المسيحيين يؤمنون بالجبرية والبعض الآخر بالاختيار نشير إلى أن المسيحولوجيا(من/ ما المسيح؟) أساس المسيحية المكين قد انبنت على ضرورة الاختيار بين التركيبات النظرية التي تسمح بها الأقانيم الثلاثة نظريا دون أن يكون للثقافة تأثير في ذلك فتأرجح المسيحيون بين عناصر متقابلة ضرورة: يسوع إلهي فقط (الظاهرانية)/ بشري فقط(الأبيونيون)، الإلهي والبشري فيه منفصلان (النسطوريون)/ غير منفصلين(الأرثودكس)، الاتصال والانفصال... تماما مثلما تأرجح المسلمون بين إمكانيات نظرية كان عليهم أن يختاروا بينهما عندما أرادوا اكتناه حقيقة القرآن: قديم / محدث-ظاهر باطن... وفي كلتا الديانتين وقع اختيار كل الحلول النظرية الوسطى والمتطرفة معا. فلا وجود لاستثناء ثقافي إسلامي في هذا المجال.

وإن الاستناد إلى تأويل معيّن للرشدية لا يحسم الأمر ولا يقوي أطروحة الاستثناء عبر مقولة الوسطية لأنه بالإمكان تقديم تأويل آخر مقابل يؤدي إلى استنتاجات معاكسة. ولئن كانت أعمال ابن رشد

شديدة التعقيد وقابلة لقراءات متعددة شأنها في ذلك شأن كل الآثار ذات القيمة الثابتة التي تحتمل أكثر من قراءة، فلا يمكن في كل الحالات أن نعتبر أن ابن رشد قد كرّس فقط عبر تأكيد ازدواجية الحقيقة المسلك الوسطي بين خطر القراءة الحرفية والتأويلية نتيجة اعتبارات سياسية لا معرفية. فقد كان يرى أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالجوهر والغريزة وأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له انطلاقا من منهج في تأسيس المعرفة الإنسانية يعتبر حديثا ويرتكز على المحايثة والوجود وليس في حاجة إلى ضمان إلهي ماورائي ولا علاقة له بالايديولوجيا والسياسة. ولقد أقر بتعدد مستويات الدلالة في النص الديني (الظاهر/ الباطن) وبضرورة تعدد القراء (الخطابيون أو الجمهور/ أهل التأويل الجدلي/ أهل التأويل اليقيني) وكان دائما يعتبر أن كل هذه القراءات شرعية بما في ذلك القراءة من الدرجة الصفر ولا وجود لقراءة تعتبر بين بين. فكيف يمكنه لهذه الاعتبارات المعرفية أن يدافع عن الوسطية لأسباب ايديولوجية؟ وهو الذي دعا إلى الانفتاح على المنطق اليوناني ولم يعتبر التاريخ البشري تهافتا وانكسارا نحو مرحلة النبوة وكان مشغله المركزي التأسيس لمعرفة غير مقيدة بالانتماء الديني أو العرقي أو السياسي تدافع عن نفسها بما تنطوي عليه من سداد، إذ المطلوب في كل مدية / المنطق حتى تصح التذكية بها هو توفر شروط التذكية/ السداد لا نوعية المدية وأصلها. وعندما تصدى للإفتاء في مرحلة مبكرة من حياته ووضع بداية المجتهد ونهاية المقتصد قبل أن يضع مؤلفاته الفلسفية لم يسع إلى الجمع بين المذاهب بل درسها من مدخل متميّز، مدخل الاختلاف حتى تتجلى خصائص كل مذهب على حدة، ولم يربط بين المنهج الحكمي والشرعي أو يسعى إلى إيجاد منهج يمزج بينهما، وكان شديد الوعي بتميّز المجال الشرعي عن غيره. ولذلك اعتبر أن بعض العبادات غير معقولة المعنى ومن العبث أن يسعى العقل إلى عقلنتها. ومن خلال كل هذا يتبين لنا أن ابن رشد، قبل أن يؤسّس كارل بارت البروتستنتي اللاهوت الجدلي وتطبقه الكاثوليكية دون أن تتبناه صراحة عندما تصدت بالخصوص إلى تحديد هوية الوحي في المجمع الفاتيكاني الثاني، كان يتفهم الوحي الإسلامي من داخل كلام الله أساسا ويقر تعدد مستويات الدلالة في التأويل ويركّز على الاختلاف لا الائتلاف، ولئن كان يقر بالتواصل بين الحكمة والشريعة فإنه في نفس الوقت يقر بالانفصال بينهما. ولهذا لا يمكن أن نعتبر أن التراث الرشدي يشرّع لأسباب سياسية، للتلفيق والحلول الوسطى و لا يمكن بالتالي الاستناد فقط إلى ما ذهب إليه ألان دو ليبريا وتبناه الأستاذ الرديسي للاستدلال على تجذّر مقولة الوسطية في الحضارة الإسلامية قديما وخضوع مواقف المسلمين من الحداثة اليوم لهذه الخاصية.

فإذا لم تكن الوسطية سمة الثقافة الإسلامية المميزة خلافا لما توهمه الأستاذ الرديسي تهافتت تبعا لذلك الأطروحة التي دافع عنها، ولم يعد بالإمكان أيضا تبرير نجاح اليابان والهند والصين في التعامل مع الحداثة ثقافيا وفشل الإسلام في ذلك بحكم حالة الاستثناء التي عليها الثقافة الإسلامية. فالأمور أعمق وأعقد وليس الجانب الثقافي على خطورته إلا مجرد معطى من جملة معطيات أخرى. فقد توفرت في اليابان أرضية سانحة للتغيير والتحديث تمثّلت أهم معالمها في انتشار التعليم إذ كانت نسبة تعلّم الذكور والرجال في بداية عصر النور شبيهة بالنسبة التي عرفتها أوروبا الغربية عند انطلاق الثورة الصناعية، وكان معدل الكتب المنشورة في تلك الفترة يفوق المعدل الأوروبي مما جعل النهضة الذهنية جماهيرية وساعد على الانفتاح على العلوم والتقنيات. و ما يمكن التأكيد عليه هو أننا نجد في المستوى الثقافي تركيزا

على نفس القيم تقريبا لدى الغربيين واليابانيين: المعرفة أساس الثروة والقوة- حب الانضباط والتشجيع على المبادرة واحترام السلطة... ولذلك عندما واجه اليابان الغرب لم يجد حرجا في التعامل معه لأنه في الحقيقة تعامل مع نفس القيم التي كانت في نفس الوقت مألوفة وغربية. ولئن عمل اليابانيون على إقامة حواجز ثقافية عازلة من أجل وضع حد للفردية الاقتصادية المفسدة للمجتمع وجعلوا الثقافة تلعب وظيفتين مختلفتين: اختراق الاقتصاد وفي نفس الوقت جعل المجتمع بمنأى عن آثاره المدمرة وعن الايديولوجيات الحاضنة له، فإن الثقافة الغربية لم تجار في الحقيقة كل قيم الرأسمالية الجامحة وظلت دائما تبحث عن الحلول المناسبة. ولهذا لا يوجد اختلاف أساسي بين القيم الثقافية السائدة في الغرب واليابان أثناء النهضة رغم تقدم الأول وتخلف الثاني ولا توجد كذلك ردود فعل متباينة خلافا لما هو رائج.

ولئن فشل الإسلام في تبني قيم الحداثة في هذه الفترة فلا يعني ذلك أن الثقافة الإسلامية شاذة بقدر ما يعني أن الثقافة السائدة في تلك الفترة هي ثقافة تقليدية تعتبر مظهرا من مظاهر الثقافة الإسلامية لا الثقافة كلّها وإفرازا طبيعيا للحالة التي كانت عليها المجتمعات الإسلامية إذ لم توجد في البلدان الإسلامية خلافا لما هو موجود في اليابان أرضية سانحة للتغيير في جل المستويات. ولئن كان المشروع الثقافي المستند إلى الدين قد فشل، فذلك لأن الإسلام الموجود آنذاك كان سلفيا أي إنه يعتبر نفسه مشروعا مقدسا شاملا لحياة البشر وينظر إلى المشروع الغربي على أنه مشروع مدنس منافس ومريب بما أن وجوده قد تزامن مع الغرب المستعمر الامبريالي. وإلى اليوم مازالت بعض الحركات تنادي بتلك القيم السلفية وتقاوم في المقابل كل المحاولات الساعية إلى التحديث حقا. إلا أن النتيجة واحدة وهي دائما الفشل حتى وإن تنوعت المقاربات: القومية الاشتراكية... مما يعني أن الفشل لا يعود إلى الثقافة بقدر ما يعود إلى بنية المجتمع الإسلامي البطركي على حد عبارة هشام شرابي. ولذا كان ينبغي استعمال عبارة الثقافة الإسلامية بحذر لاسيّما أن العديد من روافد هذه الثقافة قد اقترنت بآفاق ثقافية موغلة في القدم وارتبطت بأطراف جغرافية هندية وصينية وامتزجت قديما وحديثا بالغرب وتأثرت به وأثّرت فيه إلى حد يصعب فيه الفصل بين الإسلامي وغيره والتنبيه إلى أن الثقافة الإسلامية السائدة لا تعبر عن كامل الثقافة الإسلامية في المطلق وأن الإسلام المتعدد ضرورة عنصر من تشكيل تلك الثقافة لا غير وأنه بالإمكان أن نستخرج من المخزون الثقافي جملة من القيم الحديثة تماما مثلما فعل اليابانيون والهنود والصينيون.

وما يقال عن الثقافة اليابانية يقال أيضا عن الهندية والصينية. ومن الصعب أن يقتنع المرء أن الهنود قد انخرطوا في الحداثة بعمق ويسر وأن نجاحهم يعود إلى قدرتهم على كبسلة الثقافات الأخرى وامتصاصها وجعلها في نفس الوقت تتعايش جنبا إلى جنب مع الهندوسية. فتعايش الثقافات المختلفة في هذه الحالة إن كان تعايشا حقا، معناه ظهور ثقافات هجينة في حالة التفاعل أو بقاء دوائر ثقافية مختلفة ومتباينة في حالة عدم التفاعل. وفي كلتا الحالتين نكون بعيدين عن مقومات الثقافات التي ولّدت الحداثة ويصعب أن ندفع الحداثة بقوتين متناقضتين. ولئن استطاعت آسيا أن تستمد من مخزونها الثقافي (الفرد خارج الزمن)قيما تتماشى وروح الأنسية الغربية (الفرد خارج طبقته ومتحررا من قيمها وغاية نفسه)، فلا يمكن أن نقر أنه وجد "تعايش"سليم ومقبول بين القيم التقليدية (الدارما والكارما والتناسخ ودائرية الزمن وتعدد الحقيقة) وقيم تعتبر حديثة (الديمقراطية والعلمانية والعدل الاجتماعي). والسبب في ذلك يعود إلى أن المنظومة الدينية الفلسفية السائدة في

آسيا تسمح صراحة بإضفاء الشرعية على قيم مضادة لقيم الحداثة. فعقيدة التناسخ تقضي على الخصوصية وعلى الفرد الذي يصبح خليطا من الأنا والآخر في نفس الوقت وعقيدة السمسرة Samsara تلك الحلقة الرهيبة من الموت والحياة التي تمر بها النفس تدفع الإنسان إلى التحرر من العالم وتجعله غير منشغل بما يجري فيه، وإذا كانت الغونا Guna هي التي تحدّد منزلة الإنسان الاجتماعية سلفا ودون إرادته فما الفائدة من مقاومة الطبقية والاستغلال؟

فالتضاد واضح ونسقي بين القيم التي تنادي بها الحداثة وبين ما يؤمن به الهندوس، وليس من السهل الإقرار بوجود تعايش سلس بين الهندوسية والحداثة والقفز على هذه الحقيقة للإقرار بأن كل الثقافات الآسيوية من خلال مكوّن من مكوّناتها: الأديان الفلسفات قد استطاعت أن تتناغم مع الغرب وتنجح دون الثقافة الإسلامية في التعامل معه.

لقد خسر المسلمون عربا وغير عرب جل المعارك التي خاضوها: لم ينجحوا في القضاء على التخلّف الفكري والمادي وفي تحقيق الوحدة وفي بناء مجتمع حديث سياسيا رغم أنهم جرّبوا كل الإيديولوجيات المتناقضة. وإذا كان الفشل هو السمة القارة فلا يمكن تفسيره لا بالثقافة بمعناها الشامل ولا بالدين وينبغي البحث عن الأسباب الحقيقية العميقة -وهي متعددة ضرورة- في الحاضر الآن وهنا لا في الماضي. وإن الصورة التي قدمها الأستاذ الرديسي عن الثقافة الإسلامية وبها برر ظاهرة الاستثناء وبالتالي مقاومة الحداثة لا يسمح بها التاريخ ويقاومها جزء كبير من المفكرين ولا تجيزها الثغرات الحافة بمنهجه: الانزلاق، التغييب، التناقض. تغييب عناصر عديدة من الثقافة موجودة خارج التراث الديني والانزلاق من المستوى الأخلاقي التعليمي عند الحديث عن الوسطية إلى المستوى المعرفي العلمي، ومقابلة الإسلام دينا وثقافة بالجغرافيا لا بالمسيحية والبوذية، ورفض الغائية التاريخية المستفادة من تحليل شيقان داريوش Shayegan Daryush ومطالبة الإسلام في نفس الوقت باتباع نفس ا لطريق... وإذا كان العديد من الباحثين قد نبهوا قبله إلى أسباب التأزم المستمر واقترحوا الحلول مثل شرابي وادوارد سعيد وأ. حوراني وهشام جعيط... فإن الأستاذ الرديسي قد اكتفى بالرصد القريب من الإدانة والتشهير والتحقير والتلويح بالشذوذ دون أن يشير ولو مرة واحدة إلى أن إمكانية البحث عن وعي تاريخي متميّز ثقافيا مشروعة في حد ذاتها، وأن العديد من الاتجاهات الثقافية في العالم الإسلامي تروم إنتاج شكل مختلف من التاريخ وترفض عن وعي وقصد وعناد مبدئي كل شكل من أشكال الحداثة لا ينتمي إلى الإسلام دون أن تكون بالضرورة شاذة أو معادية للغرب متعاملة مع حداثته بازدواج.

ومن المعروف أن الثقافة الإسلامية ليست أول ثقافة توصف بالشذوذ والاستثناء فقد اتهمت اليهودية شقيقتها في السامية قبلها بذلك. ولكن عبقرية قولدزيهر I. Goldziher مكنته من أن يجعل الغرب المسيحي ينفتح على اليهودية ويتخذها جزءا من هويته، فحل الزوج اليهودي المسيحي محل الآري السامي ولم يعد ينظر إلى الأساطير في الكتاب المقدّس على أساس أنها نقيض العقلانية بما أنه لا يوجد شعب بلا أساطير وأن الأفراد لا يكوّنون شعبا إلا إذا انخرطوا في رؤية للعالم. فاستطاع أن يقحم المرفوض الشاذ (الأساطير) في مدونة الأساطير الإنسانية وأن يجعل من التوحيد اليهودي الذي أطاح بالأسطورة أهم عنصر تكون به اليهودية منخرطة عن جدارة ودون استثناء ضمن القيم الكونية. فتكون لليهودية عبر ريادتها في مجال التوحيد نفس المنزلة بالنسبة إلى المسيحية التي استطاعت أن تؤسس للعقلانية بصفة رائدة ومن داخل الأطر العقدية ذاتها. وبذلك ينتفي الاستثناء وتزول مبررات رفض اليهودية واتهامها بالشذوذ وتصبح اليهودية المسيحية من أقوى روافد الحداثة.

مع الثقافة الإسلامية لم تعرف الأمور نفس المسار وظلت حالة الاستثناء معطى قارا

في الدراسات الاستشراقية بشقيها الأوروبي والأمريكي وفي بعض الدراسات اللاهوتية. فإذا كانت مقاعد التوحيد والعقلانية قد شغلتها اليهودية والمسيحية فلا مبرر لوجود الإسلام و لا يمكن أن نطمئن إلى دعواه عندما يدّعي الانتماء إلى الخط الإبراهيمي، فهو فرع متوحش طفيلي في زيتونة إسرائيل يعيش عالة على اليهودية والمسيحية ويخرج عن مسار الأصالة الذي تميّزت به اليهودية (التوحيد) والمسيحية (العقلانية). وهو في جزء كبير من الدراسات الأمريكية مثلا ومن خلال مراكز الاهتمام المدروسة (الإسلام والرق وإفريقيا، نظام الملّة أو أوضاع الأقليات الدينية في الدولة الإسلامية، الأرض والسكان في الشرق الأدنى، تطبيق التحليل النفسي في فهم المجتمعات الشرق أوسطية الحديثة...) (6)، يخرج عن المعيار ويبدو معاديا لقيم الحداثة. ولذلك لا مناص من استبعاده بوصفه ظاهرة عدائية أو تغييره حتى يسهل ترويضه وإدارته. وما عدا عداء الإسلام للشيوعية التي يعترف له بها الخبراء، فإن كل القيم المرفوضة تلصق بالإسلام من قبل الجميع. فهو يمثّل بالنسبة إلى اليمين الهمجية، وبالنسبة إلى اليسار الثيوقراطية وبالنسبة إلى الوسط نوعا من الغرائبية الممجوجة ولا يمكن أن يكون في كل الحالات مهما كانت المنطلقات إلا الاستثناء الذي يؤكد القاعدة. و لا يخرج عمل الرديسي عن هذا التوجه بل يخطو خطوة نوعية في سبيل التنظير لظاهرة الاستثناء والاستدلال على أنها سمة الثقافة الإسلامية المميّزة وليست مجرد أمر عارض يطرأ من حين إلى حين وأنه على ضوئها ينبغي فهم موقف الثقافة الإسلامية من الحداثة والغرب وتحديد أشكال التعامل معه.

وإذا كانت المعرفة التي أنتجها المستشرقون وزعماء الإصلاح والتحديث قد تلونت بانتماءاتهم وعكست حسب منطلقات علم اجتماع المعرفة مثلما برهن على ذلك هشام شرّابي "في المثقفون العرب والغرب"، انتماءاتهم الدينية والاجتماعية وارتبطت بمصالحهم وكانت أقرب إلى الايديولوجيا منها إلى الحقيقة الموضوعية فإن السؤال متعلّق بالنتائج المترتبة عن تطبيق مبادىء علم اجتماع المعرفة على عمل الأستاذ الرديسي. هل إن الإقرار بالاستثناء هدف في حد ذاته إذا سلّمنا افتراضا بصحة الأطروحة؟ أليس المطلوب هو البناء وتحديد سبل الخلاص لا الوقوف عند عملية الهدم مثلما فعل قولدزيهر وحتى فرويد بالنسبة إلى اليهودية وعديد اللاهوتيين بالنسبة إلى المسيحية بشقيها الكاثوليكي والبروتستنتي؟ وإذا كانت الثقافة الإسلامية تشذ عن الثقافات الموجودة في العالم، ألا يصبح من الشرعي والمطلوب حمل الثقافة الإسلامية، ومن ثم المسلمين على الانصياع والخضوع لما يقرره غيرهم بكل الطرق مهما كانت؟ وعندها تصبح كل الطرق شرعية بما في ذلك العنف، وهذا أمر خطير مبدئيا وموجود تاريخيا إذا استقرأنا تاريخ الثقافات. فقد شرّعت بعض الثقافات للهيمنة واستنزاف ثروات الأمم وعملت على إجهاض المشاريع الثقافية الوطنية ومحاربتها ونادت أخرى صراحة بغلق الحدود وقطع الجسور مع المغاير وتصفية المخالف عند الضرورة وكانت الثقافات المهيمنة في الغالب أداة لتحقيق الأهداف الايديولوجية، فلا يمكن في كل الحالات الاقتداء بها والتعامل معها بكل براءة واعتبارها المنوال المنشود وغيرها الشواذ. والمطلوب هو البحث في التراث ومن خلال أمهات المصادر عن القيم المتناغمة مع الحداثة قصد تكريسها والوقوف عند التجارب المتميّزة التي وقع تغييبها ومحاصرتها رغم أنها نابعة من صلب الثقافة الإسلامية. عندها يمكن قلب الموجود والقضاء على مختلف التيارات الفكرية التي تدعي من اليمين واليسار خدمة الثقافة والمجتمعات الإسلامية وإن كانت في الحقيقة والواقع تعمل على نشر الجهل والظلام وتساعد بوعي ودون وعي أحيانا على تمرير المخططات المكرّسة للتخلف والرجعية.

الهوامش والإحالات

1) R. Brunschvig, Pour ou contre la logique greeque chez les théologiens juristes de l'Islam :Ibn Hazm,Al Ghazali,Ibn Taymia,Etudes d'islamologies,Paris,M . et Larose,1976.

2) Grunebaum,Gustave Edmond Von,L'idendité culturelle de l'Islam,Paris,Gallimard.

3) Lewis,Bernard,The West and the Middle East,Foreign Affairs,Jan. -feb,127

4) انظـــر Shayegan,Daryush,-Qu'est ce qu'une révolution religieuse,Paris,P. D'aujourd'hui,1989 Le regard mutilé,Paris,Albin Michel.

5) Liberia,Alain de Penser au moyen Age,Paris,Seuil - Introduction à Averroès :Discours décisif,Paris,G. Flammarion.

6) انظر إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، كيف تتحكّم وسائل الإعلام الغربي في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم، تعريب سميرة نعيم خوري، بيروت، مؤسّسة الأبحاث العربية، 1983.

عبد الوهاب بوحديبة
ودوره في الحوار الإسلامي المسيحي

عبد الرزاق الحمامي

لعلّه من البديهي أن نتساءل عن أسباب ما اصطلح على تسميته بالحوار الإسلامي المسيحي وقيامه في تونس بالذات في منتصف سبعينات القرن العشرين، فخلافا لما يروّجه البعض من معاداة للغرب و«الكفّار» كانت الدّعوة إلى الحوار بطرق مختلفة كعرض وجهة النظر الذاتيّة ووجهة نظر الآخر ونقده على قصور الفهم، ثم كان الحوار مباشرا ومقصودا لغاية الفهم المتبادل.

وقد اجتهد عبد الوّهاب بوحديبة في تحديد محاور للحوار لعلّ أهمّها : حقوق الإنسان، الإيمان والروحية في العصر الحديث، الإيمان والعلم والمستقبل.

كانت هذه المحاور موضوعا للملتقى الإسلامي-المسيحي في تونس منذ سنة 1974، وساهم بوحديبة فيها بمداخل تأطيريّة. بداية من الملتقى الثاني سنة 1979 (1) شرع في تقديم مساهمات علميّة بارزة نجتهد في هذه الدّراسة في تحليلها ونقدها، مبرزين ما حقّقته من إضافة للحوار مفهوما ودلالة بين أتباع ديانتين سماويتين في العصر الحديث.

لكنّه يجدر بنا قبل ذلك التوقف عند مصطلح الحوار الإسلامي - المسيحي، وهل هو حوار بين ديانتين؟

إنّ التدقيق يقتضي منّا القول إنّه حوار بين معتنقي ديانتين، بل هو حوار بين اتّجاه في الإسلام هو الاتجاه السنّي - لم نلاحظ حضورا للشيعة أو الخوارج من جهة، والمسيحية - وتحديدا المذهب الكاثوليكي - من جهة ثانية، إذ لم يشارك الأرتودكس أو البروتستان في ملتقيات تونس. ولعل الأنسب أن نعتبره حوار ثقافات أو حضارات يتناول أصحابها جملة من القضايا المطروحة بين مجتمعين مختلفيْ العقيدة، لكن المصطلح تفوّق على الدلالة وخضعت الملتقيات الهادفة إلى الحوار له، تيسيرا على الدّارسين.

بوحديبة ومعاني الوحي والتّنزيل (2) :

يعتبر المدخل الذي مهّد به عبد الوهاب بوحديبة لهذا الملتقى دراسة لخّصت موقف الباحث التونسي في علم الاجتماع من مسألة الوحي، إذ كشف عن نقد «للعلمانيّة الساذجة» في مختلف أشكالها «الوضعية والماركسية والنيتشية» لأنها ما انفكّت تردّد أنّ «الدين انتهى والإيمان بالربّ انقرض إلى حدّ أنّهم يعجبون لمّا تشاهد الأديان على بكرة أبيها قائمة الذّات(3)». واقترح لمقاومة هذا النزوع «التحلّي بسلامة الفكر

النّقدي وتطهير القلوب» ولا تكفي في نظره الصحوة الإسلاميّة في بعض البلاد، بل لا بدّ من البحث العلمي في هذا المجال، وما الملتقيات الإسلاميّة - المسيحيّة إلاّ وجه من وجوه البحث، رغم أنّها أثارت النّقد ولعلّها لن تغيّر من الأوضاع شيئا على أرض الواقع باعتبار الإسلام عنصرا أساسيّا «في ثقافات العالم الثالث» والمسيحية عنصرا من عناصر البلاد الثرية المصنّعة، فضلا عن كون الكنيسة لم تتوقف عن دعم التّبشير «وما هذا الحوار إلاّ بمثابة الطّعنة من خلف لمسلمي إفريقيا والفيليبين وأندونيسيا». لكنّ الحوار كفيل وحده بإنقاذ الإنسان، لذلك يوجّه الخطاب إلى «إخوانه» المسيحيين حتّى يخطوا خطوة أخرى في طريق الاعتراف بما أنزل علينا من وحي مقدّس وأن يواصلوا النّقد الذاتي الذي أقدموا محمودين عليه منذ سنوات وأن يحترزوا كامل الاحتراز من بعض وسائل التبشير التي هي أقرب إلى اغتصاب الضمائر» (4).

فالحوار في رأيه ليس مجرّد وسيلة بقدر ما هو ضرورة تخضع لشروط، فليس لأحد أن يتكلّم باسم «الأديان أو الشعوب التي تنتمي إليها والقضية الكبرى هي قضيّة «الوحي والتّنزيل ومعانيها ومستوياتها» في العصر الحديث أو بمعنى آخر ما موقف الضمير الحديث من الكتب المقدّسة ؟» وكأنّ الموضوع يصبح حول مدى صمود الكتب المقدّسة ومسألة الوحي في العصر الحديث ؟ وبما أنّ «الوحي ظاهرة زمنيّة» فبوحديبة يرى ضرورة الاستنجاد بأضواء العلمانية لدراسة الكتاب المنزّل لما فيها من مساعدة على الفهم ودعم الإيمان دون الغفلة عن كون هذه الأضواء نسبيّة وبشريّة فلا يرقى الشّك أو «الجدل» و«التحقير» إلى النصّ الموحى به : فـ «بحوثنا لا تتعلّق إلاّ بمجرّد ما في الوحي والتّنزيل من حدث وتبقى بعيدة كلّ البعد عن المحدث والباعث له» (5).

ولعلّ توخّي منهج البحث العلماني لفهم الوحي لا يقبله دارس تقليدي مطلقا، لذلك يضطرّ بوحديبة إلى التّنبيه من خطر أن «نترك التفكير العلماني يطغى على الوحي فيفقد الكتاب المقدّس معناه القدسي» أو أن «نفرغ الكتاب من محتواه الذاتي ونعوّض الفهم القرآني بالفهم العلماني، وندّعي أنّ القرآن ينحصر معناه في المعنى العلماني» ويحذّر أيضا من التّعصب والكبرياء وهو لا يرى في سياق تبريره للمنهج العلماني وتطبيقه لفهم الوحي أيّ خلاف بين العلم والإيمان، بل يميّز دور كلّ منهما، فالإيمان «معطى أساسي ينبثق عنه التّصديق الكلّي، أمّا العلم فإنه يقصد إلى تفسير الأشياء بالرّجوع إلى أسبابها» أمّا الوحي في حدّ ذاته فيجد له معاني ثلاثة «على الأقل، فهو طعم وغاية ودلالة» بل «الوحي والتنزيل طعم وذوق» ويندرج بهذا في مقام صوفي يتداخل بلذّة النصّ على نحو ما توصّل «رولان بارط » إلى إقراره «في لذّة النّص، لذّة ذاتية، تقوّي الباطن وتدعمه»، وهو في ذات الآن لا يتنازل عن بعض المفاهيم السوسيولوجية، فإلى جانب هذه الانعكاسات الجمعيّة، ذلك أنّ الكتاب يوحي عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أمّته، «فالأمة تلتفّ حول كتابها، الأمة وعاء للوحي»(6)، وبذلك فإنّ التنزيل سيكون سبب «الانصهار الجماعي ونقطة الانطلاق لبروز الضّمير الجماعي».

وليس عسيرا على النّاظر في مواقف بوحديبة وفي هذا السياق بالذّات أن يكتشف سعيه إلى إرضاء مختلف النزعات والتوجهات على اختلافها وتصادمها أحيانا، فهو من جهة يقف موقفا وسطا بين المسلمين والمسيحيين حول دلالة الوحي وعلاقته بالإيمان، كما أنّه يجتهد في التوفيق بين العلم والإيمان ليحدث معادلة بين الوحي والتّنزيل، فلئن انقطع الأوّل فإنّ «الرسالة أبدية سرمدية موجّهة للإنسانيّة جمعاء، حاضرا ومستقبلا من خلال القرآن «كلام الله» دون تجاهل للفروق بين المسلمين والمسيحيين في تحديد المعنى النهائي للوحي والتنزيل أو حول استمرار الوحي أو انقطاعه، وهو ما يجعله يبحث عن المواءمة والانسجام، ويجعل المسيحيين والمسلمين يواجهون نفس القضايا «في عالم طغت عليه الماديّة وطغى عليه الإلحاد» وذلك «أهمّ وأقوى

من الفروق الفاصلة، كما يجابه مشاكل العنف ولهفة الشباب وفقدان الإنسان أسمى معانيه وضرورة إعادة النّظر في نسق تنظيم البشر».

بوحديبة وحقوق الإنسان (7) :

لقد تعدّدت زوايا النظر إلى موضوع حقوق الإنسان باعتبار تعدّد الاختصاصات وهي إحدى ميّزات هذه الملتقيات ممّا جعل كلّ مشارك يسعى إلى إسقاط مرجعيّته المعرفية على حقوق الإنسان، فتشابهت الرؤى وتداخلت المواقف أحيانا، وقلّ أن أدّت إلى أطروحة طريفة ذات جدّة وتميّز، إذ تواتر تكرار المعاني والاحتكام إلى النّصوص، أكثر من الالتفات إلى الواقع وعرض تصوّرات للتعامل معه أو إثارة إشكاليات حوله، ولكنّنا نلاحظ في هذا السّياق تميّزا نسبيّا لوجهة نظر بوحديبة ذلك أنّه حدّد بجلاء هدف الملتقى وهو أن «نفحص بالنظر الدّقيق جنس العلاقات التّي تربط بين الضّمير الديني - مسيحيّا أو إسلاميّا - وحقوق الإنسان»(8)، فلا سبيل في نظره إلى قطع الصّلة بين حقوق الإنسان والأديان، وهو ينقد موقف الدّاعين إلى الفصل بينهما ويدين أيضا استغلال الأديان لترويج فكرة «رعاية حقوق الله» فبواسطتها يتمّ انتهاك حقوق الإنسان، وباسمها تمّ «تبرير أبشع الجرائم» وتواصل استغلال الأديان بصفتها مجرّد «وسائل سياسيّة» خدمة لأهواء «تُسْلِم إلى عصبيّة دينيّة. وهي عصبية تسلم إلى وحشيّة، وهو أمر يهدّد إيماننا ويصيبه في صميمه».

وفي ظلّ انعدام التفاهم والاتّفاق حول مفهوم صريح لحقوق الإنسان يُبدي بوحديبة وجهة نظر مختلفة عمّن يعتبرون أحكام الشريعة -الحدود خاصّة- مناقضة لحقوق الإنسان، ومختلفة عن موقف الإسلامويين الذين يعادون المفهوم الغربي لحقوق الإنسان، فالله عنده «هو المصدر الأوّل والأخير لكلّ أخلاق ولكلّ فلسفة» وأنّ «سبيل الوحي وسبيل العقل سبيلان يلتقيان» وعلى اعتبار عجز الإنسان عن الفصل بين إيمانه بالخالق وإيمانه بالإنسان فإنّ «انتهاك حقوق الإنسان هو انتهاك لحرمة، الخالق، ولذلك كان انتهاك حقوق الإنسان هو انتهاك لحرمة الخالق، ولذلك كان انتهاك حقوق الإنسان ليس جريمة فحسب، هو بالضبط تجديف وكفر وهذه حقيقة لا بدّ من أن نتعمّق في فهمها».

وقد اعتبر خطبة الجبل وخطبة حجّة الوداع مرجعين جليلين لفهم حقوق الإنسان على ضوء الدّين، بل أشاد بالنخبة المسيحيّة وبأبناء الإسلام معا، وما كان منها «من جليل الأعمال سعيا وراء تحرير تلك الحقوق ووراء تأسيس مختلف المؤسّسات لحمايتها ولتجسيمها في الواقع الإنساني»! وتبدو لغة التفاؤل طاغية في هذا السّياق فنشأة مؤسّسات حقوق الإنسان كانت من مظاهر انفصال السلطة السياسية عن السلطة الدينية ورفض هيمنتها، بل لم يقدّم بوحديبة دليلا واحدا على علاقة أبناء المسيحية أو الإسلام بنشأة هذه الحقوق.

لكنّ التشريع للموضوع من جهة الإطار المنظّم (9) يفسّر تداخل السياسي بالمعرفي، فالحوار الإسلامي المسيحي «يعبّر أيّما تعبير عن الاهتمام البالغ الذي تعيره تونس الجديدة المسلمة والمتفتّحة لتحاكك الثّقافات ولإقامة حوار نزيه مثمر بين جميع بني الإنسان مهما كانوا» (10). كما أنّ ما تمّ تأسيسه من منظّمات وما تمّ إقراره من دساتير ومواثيق في مجال حقوق الإنسان لم يمنع استفحال التجاوزات في الواقع ولن تجدي المعاهدات والمواثيق نفعا ما لم تواكبها أعمال أخرى «على الصعيدين السياسي والتّربوي، وسيظلّ القانون عاجزا إن لم يعتمد على روح تنيره»، وبذلك فإنّ البعد الروحي أو الايماني لا بدّ من ملازمته لحقوق الإنسان، بل يدعو إلى نظام دولي جديد مبني أكثر فأكثر على الاعتراف بحقوق الإنسان الثابتة، وعلى البحث عن أنجع السبل الكفيلة بتمكين البشر من التّمتع الفعلي بحقوقهم، ولن يحيد هذا «النظام الدولي الجديد» عن المرجعيّة الدينيّة، ففي الأديان «مبادئ جليلة سامية» تنكّر لها أتباعها وظلّت حبرا على ورق، وبوحديبة يتّهم

أتباع الأديان بالتّقصير ويحرّضهم على ضرورة البحث عن أنجع السّبل لتطبيق هذه المبادئ في الواقع اليومي، وهو ما يتطلّب التّعمق «في التحليل النّظري لتصوّرات القرآن الكريم والإنجيل الحنيف، وأن نبحث في أنجع السّبل لتجسيمها في واقعنا اليومي». وهو بهذا يوفّق في ربط النّصوص بالواقع ويدعو إلى تحليل معنى الإنسان وعلاقته بمعنى الله مع إعادة البحث «جميع المؤسّسات الإسلاميّة والمسيحيّة التّي سهرت في الماضي غير البعيد بثبات ونجاعة على حماية حقوق الإنسان»! ولم يقدّم دليلا على وجودها أو مثالا واحدا عليها. ولعلّه يقصد الجمعيات الخيريّة والكنيسة ودورها في إعانة المعوزين وإغاثتهم...

أمّا فيما يخصّ المستقبل فإنّه دعا إلى «كشف القناع» عن الواقع النفسي والاجتماعي «للوسائل التّي يمكن أن نجنّدها الآن لإقحام قضيّة حقوق الإنسان في الوجود البشري والجماعي والفردي.»

ويبدو لنا الكشف عن الواقع النفسي والاجتماعي للوسائل أمرا غامضا غير مفهوم خاصّة أنه لم يبيّن أو يحدّد وسيلة من هذه الوسائل، إلاّ أنّه يميل إلى بعض الحلول العمليّة عندما يجسّم المسألة في أمثلة من الواقع، فالتّساؤل عن كيفيّة إقرار المساواة بين المرأة والرجل في المجتمع الإسلامي «وتمكينها فعليّا من الحقوق التّي منحها لها القرآن الكريم»(11) يضايق ضمير المسلم، وهو أمر على علاقة بحقوق الإنسان. لذلك يتساءل عن إمكانيّة إعادة النّظر في الحدود الشرعيّة «بإدخال موازنات بين الحدود الفقهية والحدود العصريّة» ممّا يؤدي إلى تطوير التشريع لضمان أوفر الحظوظ لاستقرار حقوق الإنسان وتطبيقها.

إنّ بوحديبة يقرّ من خلال هذا الموقف أنّ التّشريع في صورته القارّة يتعارض مع مفهوم حقوق الإنسان في العصر الحديث، ويناقض بذلك ما سلف أن أشار إليه من حرص المسلمين والمسيحيين على تأسيس مختلف المؤسّسات لحماية حقوق الإنسان وتجسيمها في الواقع، وهو بذلك يكون قد عبّر لا شعوريا عن الفرق بين الخطاب الرسمي، خطاب المجاملات والاستحسان والخطاب العلمي الموضوعي، فلئن افتتح الملتقى الثالث للحوار الإسلامي - المسيحي من موقعه الرسمي مجاملا مرحّبا فإنّه في هذه المساهمة العلميّة لم يحد عن خطّ البحث والدّراسة، فوضع يده على جوهر القضيّة في حقوق الإنسان وعلاقتها بالأديان والدعوة إلى ضرورة إعادة قراءة التشريع الإسلامي وتطويره ليجسّم فعلا حقوق الإنسان.

ومهما يكن من أمر فإنّ مساهمة بوحديبة في هذا الملتقى استجابت إلى جانب مساهمات قليلة أخرى(12) إلى روح الحوار وهدفه وأبعاده حيث أدرك العلاقة بين الأفكار والواقع ودعّم التحليل باقتراح بدائل موضوعيّة طريفة في حينها، مثل النّظام الدولي الجديد وضرورة احترامه للأديان ومبادئها أو ضرورة إعادة قراءة التشريع الإسلامي حتّى يواكب تطوّرات حقوق الإنسان دون التّنازل عن دور الأديان.

بوحديبة والحياة الرّوحيّة(13) :

إنّ المقدّمة التّي صدّر بها عبد الوهاب بوحديبة أشغال الملتقى الإسلامي المسيحي الرابع يمكن اعتبارها دراسة قائمة الذات وعلى علاقة وطيدة بالموضوع. لقد وضع الملتقى في إطاره وشرح سبب اختيار الموضوع والهدف منه، بل الهدف من هذه الملتقيات التّي لم تشهد في تواترها التاريخي استقرارا (14)، فالغاية «محاسبة النفس، وفهم الضمير» باعتبار أن كل محاضر سيعرض «مشاغله ويذكر أسباب حريته» وعلى ضوء ذلك تجتهد الجماعة في «السّعي إلى التّقدم الفكري الموضوعي وإلى التّعرف على مشاكل الطرف الآخر وعلى تجاربه قصد الاستفادة منها».

ومثل هذا الملتقى كان فرصة لوضع تصوّر «لما ينبغي أن تكون عليه العلاقات بين الثّقافات وبين الشعوب التّي تنتمي إلى حضارات ومعتقدات مختلفة فتقيم الحوار المثمر بالرّغم عمّا يفرّق بينها وذلك في عالم طغت عليه الهيمنة إلى حدّ أنّه أصبح في أزمة

متواصلة وصراع مستمر». إنّ بوحديبة يفسّر طبيعة هذه الملتقيات وهي في دورتها الرّابعة، وكم كان مثل هذا البيان وجيها بمناسبة الملتقى الأوّل - وهو في الحقيقة لم يشارك فيه - فكأنّه كان يردّ على نقد ما لطبيعة الحوار وجدواه وأغراضه، لأنّ ذلك يتأكّد في سياق لاحق حين يعترف أنّ «لنا مشاكل عديدة لا تزال قائمة ولكن من يستطيع حلّها في ومضة عين ؟» بل إنّ الملتقيات السّابقة «وضعت معالم في الطريق بفضل نقاشها البنّاء النزيه».

وينوّه بوحديبة باعتراف عديد المسيحيين المساهمين في الملتقيات السّابقة بأنّهم أصبحوا يفهمون «مشاغلنا أحسن من ذي قبل، وأنّه خرج من جلساتنا مقدّرا مواقفنا أكثر ومحترما لها. وبعض ما قيل في رحاب المركز من أهمّ ما قيل في الموضوع...»

ولسنا في حاجة إلى تأكيد مدى تفاؤل بوحديبة المبالغ فيه، فبوادر الحوار كانت محدودة بين نخبة من المفكّرين ورجال الدّين ولم تنفذ إلى جوهر المجتمعات أو كان لها أثر واضح في اتخاذ بعض القرارات السياسيّة أو الإجراءات القانونيّة، حتّى ما تعلّق منها بحقوق الإنسان، أمّا اعتداد بوحديبة «برحاب الحريّة» الموجودة «في تونس العريقة» وهو ما جلب لنا تقدير الجميع وخدم قضايانا المصيريّة ! فهو مجرّد خطاب سياسي استهلاكي لا يكاد يختلف عن خطاب أيّ مسؤول في سياق افتتاح ندوة أو ملتقى. فإذا كانت قضيّة فلسطين مثلا ضمن ما يعنيه «بقضايانا المصيريّة» فإنّ مشاكل هذه الملتقيات لم يؤثّر في حلّها ولو بدرجة نسبيّة...

ويبدو أنّ معالجته لموضوع الملتقى من وجهة نظر مختصّ في علم الاجتماع كانت أقرب إلى الموضوعيّة، فالعالم في تحليله منقسم إلى فئتين متناقضتين بين «البؤس الشامل والثراء التفاخري» ممّا يدلّ «دلالة واضحة على فراغ عصرنا الرّوحي وفقره الفكري وبؤسه الأخلاقي (...) لذلك محورْنا ملتقانا هذا حول الروحانيات» فالعصر فرض ذلك إذن ولا بدّ من مجابهة التّحدي. بل يأسف بوحديبة - وهذا موقف عاطفي - «أن أصبحت الأديان في كل أصقاع الدنيا في موقف ردّ الفعل، وأنّها أصبحت لا تفكّر إلاّ في الدّفاع عن النّفس والحال أنّها هي الأصل والجوهر وبيدها حقيقة الأمور وأسرار المشاكل» ونظرا إلى هذه الوضعيّة وهي في الحقيقة غير جديدة حرص بوحديبة على إبراز «دور الجامعيين» مسلمين أو مسيحيين باعتبار اتحادهم في «جوهر الدّين» وإيمانهم «برسالة إبراهيم» أساسا في إقامة حوار التّفاهم والسّيطرة على ضلال العصر وفساده، مع التنبيه إلى ضرورة الاحترام المتبادل. فالغاية من الملتقى «التقدم بالفكر البشري، فلا نريد المسّ بكرامة أحد ولا نريد نحن معشر المسلمين إلاّ أن نُسْمع صوتنا»(15). وبقدر تردّد موضوع «الضمير» أو «الضّمير الديني» في أغلب دراسات بوحديبة الإسلاميّة تتواتر عنده أيضا نزعة إسماع الصّوت وإبلاغ الرأي وتوجيه رسالة إلى الآخر، الغربي، المسيحي وهو ما يفسّر جنوحه إلى التّأليف بالفرنسيّة عادة.

أمّا فيما يخصّ الملتقى بعد كلّ هذه المقدّمات التمهيديّة، التربويّة ودور مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعية في التنظيم فإنه يقف في منطقة وسطى بين عالم الاجتماع والفيلسوف المؤمن الذي يسعى إلى الإقناع بفشل سائر الأطروحات الفلسفيّة الحديثة كالماركسيّة والوجوديّة والهيكليّة ! في تحقيق المساواة بين البشر، أو جعل الدّول والأفراد يعترفون ببعضهم بعضا، فالسّؤال عن الروحانيات يندرج ضمن هذا السّياق في رأيه، ذلك أنّ «الوحدة في الله هي سرّ وحدة ما تنوّع» وقد فشلت الفلسفات المذكورة في أن تقدّم الحلّ «في صلب العالم الممزّق» وكان الفكر الصّادر عنها «عاجزا على ضمّ شتاته والتّمييز بين الجوهر والزّبد».

وإذ تقرّرت سلبية الأطروحات الوضعية فلا مفرّ من الاعتراف بأنّ الحلّ يكمن في الروحانيات، ولعلّ في هذه النتيجة شبها بما تؤول إليه أطروحات الإسلاميين في العصر الحديث من أنّ «الإسلام هو الحلّ» وهم

يجارون بذلك من تقدّمهم من السّلف المتشبّثين بشعار : «لا يصلح آخر هذه الأمّة إلاّ بما صلح به أوّلها» فإذا نحن نتحرّك في نفس الدّائرة ونعالج موضوع الايمان وضعفه أو انعدامه بنفس الآليات والأساليب ! وغاية ما في الأمر تنويع في مستوى المصطلحات وتوسيع نسبي في دائرة النّظر على أساس أنّ الأمر لا يتعلّق بالمسلمين فقط بل بالمسيحيين أيضا، ولهذا نقدّر ما يدعو إليه بوحديبة من ضرورة استرجاع الإيمان المفقود وإدراجه في الذات وفي الموضوع لتستقيم الحياة مجدّدا، وهو في هذا المستوى يجعل الإيمان مرادفا للروحية فإنْ نحن آمنّا أنّ الروحية ضرورة من ضرورات العصر وجب علينا أن نحلّها محلّها في فكرنا وفي سلوكنا وفي ثقافتنا وفي حضارتنا (16)... ولعلّ مثل هذا الطرح لا يخلو من التأثّر بخصوصيات اللحظة التاريخيّة المحليّة والإقليميّة والعالميّة، فعقد الثمانينات شهد عودة المقدّس بوضوح.

وبالإضافة إلى الوجه المباشر في خطابه وتأثّره بالأحداث العامّة من حوله حاول في قسم آخر منه إضفاء بعد فلسفي تجريدي يجعل «فهم الروح مغامرة» يميل فيها «إلى تصريف الرّوح في طريق الباطن - فهي في نظري تنبع أوّلا وبالذات عن التّوحيد - على شرط أن يفضي في نهاية الأمر التّوحيد الروحي إلى العمل الخلاّق»(17) وربط التوحيد الروحي بالعمل الخلاّق من شأنه أن يبلور صورة الإنسان الكامل ذلك الذي «يتجاوب مع سائر الضمائر ويتجاوب مع الكون، فيتجاوب مع نفسه، وما كلّ ذلك إلاّ فضل من الخالق وانتشار زكيّ للمعاني التّي تضفيها العبادة على الكون وعلى البشر».

ويتصاعد النّفس الايماني على هذا النّحو فيخرج نسق الخطاب من الإطار الفلسفي والعبادة في ظل العناية الإلهيّة ليبلغ الإنسان أعلى مراتب الرّوح «فالعناية الإلهية تنزل إلى الفعل البشري وتعزّزها العبادة فتسمو بعمل الإنسان، فالعبادة طريق الإنجاز الروحي» وتتواتر الشواهد من الغزالي وابن عربي لتأكيد أنّ «المعرفة الإلهيّة تؤصّل الرّوح في الإسلام وتبرز مكانتها، فهي التّي تجعل في آخر الأمر المسلم مسلما ورسالتنا أن نبلّغ هذه الرسالة وأن نسعى إلى غرسها في الإنسان وفي المجتمع فينبني على ضوئها الإنسان المسلم والمجتمع المسلم»(18).

والظّاهر أن موقع بوحديبة الرّسمي بصفته مسؤولا عن مركز بحوث منظّم لملتقى حواريّ بين المسلمين والمسيحيين واحترام الهاجس السياسي المهيمن على المواقف الرسميّة في تونس وملخّصه إقامة توازنات عربيّة وإسلاميّة ومتوسّطيّة تراعي خصوصيات العصر.

فالمبرّرات المطروحة للتّشريع لمحور الملتقى تنطبق على عديد الظّروف المماثلة، وما كان منتصف ثمانينات القرن العشرين لحظة حاسمة أو مثالية لتناوله، فتهديد الأبعاد المادّية للروحانيات أمر قديم متجدّد والجدل بينهما متواتر ولن يحسم أمره بالحوار بين نخبة من أتباع ديانتين سماويتين في طرفين زماني ومكاني محدّدين !

لقد كان دور عبد الوهاب بوحديبة في الحوار الإسلامي - المسيحي بارزا في مرحلة إدارته لمركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، إذ نظّم المركز أربع ملتقيات للحوار أشرف عليها بوحديبة جميعا وأطّرها وساهم في ثلاث منها بدراسات علمية عبّرت عن وجهة نظر عالم الاجتماع من القضايا الايمانية وعلاقتها بالعصر، فجذّر مفهوم الضمير الديني وعمّق دلالة الوحي والتّوحيد، مؤكّدا أنّ الحوار بين أتباع الديانات المختلفة خير سبيل لتحقيق الأمن والسّلم وحقوق الإنسان، عندما يكون حوارا متكافئا لا مكان فيه لنظرة الاستعلاء أو الدّونية، يسود فيه احترام كلّ طرف للآخر ويتحمّل مسؤولية أفكاره ومواقفه.

إنّ تجربة بوحديبة في الحوار الإسلامي - المسيحي حقّقت توازنا يلحظه الدّارس بين موقفه الرسمي مديرا، وباحثا علميّا في مجال اختصاصه، ومثل هذا التّوازن قلّما سلم غيره من مزالقه...

الهوامش والإحالات

1) انتظم الملتقى الإسلامي المسيحي الأوّل، الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتها لتحدّيات النمو في تونس سنة 1974، وقد وُزّعت أشغال الملتقى على قرطاج والحمامات والقيروان ورمزية القيروان وقرطاج واضحة. انظر : مجموع دراسات هذا الملتقى منشورة في كتاب بنفس العنوان المذكور عم مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الدراسات الإسلامية عدد 5، تونس 1976.

2) الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني : معاني الوحي والتنزيل ومستوياتها، قرطاج 30 أفريل - 5 ماي 1979. نشرت أعماله عن مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الدراسات الإسلامية عدد 6، تونس 1980.

3) ن م ص 10

4) ن م ص 11

5) ن م ص 13

6) ن م ص 17

7) الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث : حقوق الإنسان، قرطاج 24- 29 مارس 1982، نشرت أعماله عن مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الدراسات الإسلاميّة عدد 9، تونس 1985

8) مقدّمة بوحديبة لأعمال الملتقى، ن م ص 8

9) مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية وعبد الوهاب بوحيدبة مديره آنذاك.

10) بوحديبة عبد الوهاب، دور المؤمن في دعم حقوق الإنسان، ضمن أعمال الملتقى الثالث، ص26.

11) ن م و ص

12) انظر مثلا دراسة فتحي التريكي ضمن نفس المصدر بعنوان :

L'islam et l'idéologie de l'engagement pp 121 - 103.

ودراسة الشاذلي الفيتوري، التربية وحقوق الطفل في الإسلام ص ص 161 - 175

13) انتظم الملتقى الإسلامي المسيحي الرابع : الحياة الروحية : مطلب يقتضي العصر تحقيقه في تونس 21 - 26 أفريل 1986. ونشرت أعماله عن مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الدراسات الإسلاميّة عدد 11، سنة 1988.

14) الملتقى الأوّل سنة 1974، الثاني سنة 1979، الثالث سنة 1982، الرابع سنة 1986

15) ن م ص 9

16) ن م ص 12

17) نلاحظ أنّ مفهوم التوحيد يتواتر في دراسات بوحديبة الإسلاميّة، فهو عنصر مركزي يؤسّس عليه أفكاره، راجع مثلا : الكسب في الإسلام، ضمن دراسات لأفهم، ص 56.

18) أعمال الملتقى الإسلامي - المسيحي الرابع، ص 14.

ابن عربي والثّقافة الصّوفيّة الفارسيّة

فريد قطاط

يقتضي الحديث عن ابن عربي (560-638هـ/ 1165-1240م) والثّقافة الصّوفيّة الفارسيّة الإشارة إلى أنّ لهذا الموضوع عنصرين أساسيّين، هما:

أوّلاً: ابن عربي، الشّخصيّة العرفانيّة الّتي لم يعرف الوجود لها مثيلاً، بما أحدثهُ من تحوّل عميق في مسار الحياة الرّوحيّة، نقل به العرفان من المستوى العمليّ إلى مستوى لم يكن معهودًا من قبله، هو ما أطلقوا عليه فيما بعد مصطلح العرفان النّظري.

فلقد اقتصر العرفان العمليّ على توضيح الوظائف العمليّة للتّصوف، ونقْلِ أقوال المشائخ، وذكر مقالاتهم ومقاماتهم وكراماتهم، تشويقًا وترغيبا للمبتدئين من المريدين والسّالكين، واستمرّ هذا الأمر إلى أواخر القرن السّادس، فكانت مصنّفات القوم ومدوّناتهم بمثابة الرّسائل العلميّة الّتي ينبغي على السّالك التّقيّد بتطبيق ما ورد فيها من وظائف عمليّة في سعيه إلى بلوغ المقامات العالية، وتندرج رسائل العديد من أقطاب التّصوّف في هذا الإطار، ومن ذلك ما ألّفه الحارث بن أسد المحاسبي وابن أبي الدّنيا والحلاّج ومحمّد بن علي الحكيم التّرمذي وأبو نصر السّراج وأبو عبد الرّحمن السّلمي والهجويري والكلاباذي والخواجة عبد الله الأنصاري، وغير هؤلاء(1).

وانطلاقا من أواخر القرن السّادس دخلت المصطلحات الفلسفيّة والكلاميّة في مصنّفات الصّوفيّة، وأصبحت مسائل الفلسفة والكلام من قبيل الوجود وحقيقته، وذات الباري تعالى وصفاته وأفعاله، وحقيقة العالم، والمبدإ والمعاد، والحدوث والقدم، وكلام الحقّ، والجبر والاختيار، وغيرها من المباحث، من جملة المطالب العرفانيّة المرتكزة على أسس علميّة وفلسفيّة.

ولم يشهد العرفان هذا المستوى من التحوّل إلاّ على إثر ظهور الشّيخ الأكبر محيي الدّين بن عربي الّذي صاغ العرفان صياغة جديدة أصبحت تعرف بالعرفان النّظريّ والفلسفيّ، بعد أن كان منحصرًا في الجوانب العمليّة فحسب، بل إنّ من جاء من الصّوفيّة بعد ابن عربي لم يكن بمقدوره إلاّ الجري على طريقته في التّأليف والتّصنيف، سواء كان من الموافقين أم من المخالفين له، فظهرت جماعة ممّن ينتمون إلى مدرسة ابن عربي في إيران للعمل من أجل أن تبدو الأفكار التي انتشرت في حوزة الشّيخ الأكبر منسجمة مع ظواهر الشّرع ونصوص الكتاب والسنّة، ومن أبرز هذه المسائل القول بوحدة الوجود، والنبوّة والولاية، والمعاد، وغيرها... فبذل هؤلاء قصارى جهدهم، وصرفوا أعمارهم بهمّة وجدّ في نشر أفكار ابن عربي، ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء المريدين على وجه الخصوص:

صدر الدّين القونوي وسعد الدّين الحموي وفخر الدّين العراقي والشّيخ مؤيّد الدّين جندي وأوحد الدّين الكرمانيّ وكمال الدّين عبد الرزّاق الكاشاني،

وغيرهم . . .(2) حتّى بلغ بهم الأمر شأنا من الإقرار له بالتّقدّم في الولاية والقطبيّة، فخلعوا عليه الألقاب التي تقرّ بتقدّمه على جميع الأولياء والأقطاب، فهو عندهم محيي الحقّ والدّين، مربّى العارفين، ألفُ الوجود، عين الشّهود وهاء المشهود، صاحب الوَلاية العظمى وإمام التّحقيق، شيخ العرفاء، العارِف الكبير، مجدّد الملّة الحنيفيّة، قطب الوجود والكبريت الأحمر، الشيخ الكامل المكمّل، البحر الخضمّ، أبو الشّطحات، سلطان العارفين، أكبر العارفين، أكبر العرفاء، قدوة العارفين وشيخ الشّيوخ، بحر الإلهيّة، ترجمان العلوم الربّانيّة، خاتم العارفين ومحيي الملّة والدّين، قدوة المكاشفين، الصوفيّ الكبير(3)، ابن أفلاطون(4)، وهو فوق كلّ ذلك «الشّيخ الأكبر» حسبما أطلقه عليه أستاذه أبو مدين الغوث التّلمساني على الأشهر والأظهر(5).

ثانيا: الثّقافة الصّوفيّة الفارسيّة، وهذا موضوع فيه متّسع من البحث والقول، لا يمكن أن نوفّيه حقّه بالتّعرّض إلى جميع جوانبه إلاّ ضمن دراسة مستفيضة، لكنّ المجال هنا، لا يتّسع إلاّ للوقوف على علاقة الثّقافة الصّوفيّة الفارسيّة بالشّيخ الأكبر، ومدى تأثيره في الحياة الرّوحيّة في عصره، وامتداد هذا التّأثير عبر العصور دون انقطاع، بما يتيح لنا الحديث عمّا يمكن أن نصطلح على تسميته «مدرسة ابن عربي في إيران منذ ظهورها إلى العصر الحاضر».

ولا شكّ في أنّ الاهتمام بمدرسة ابن عربي في إيران من شأنه أن يسلّط أضواء يرى العديد من الباحثين ضرورة الاهتمام بها، وإيلائها ماتستحقّه من العناية والإحاطة، نظرًا إلى الانقطاع الذي ميّز العلاقة الثّقافيّة بين العرب وإيران، طيلة عقود من الزّمن، سادها الفتور والتّحفّظ دونما أسباب وجيهة في الغالب، لم تتوقّف الحركة الثّقافيّة خلالها في هذه البلاد، عن الحركة والعطاء والإبداع، بمنهاج عقلانيّ متحرّر في تناول القضايا الحضاريّة بشكل عام، وذلك خلافا لما أصبح اعتقادا سائدا لدى قطاعات ثقافيّة عربيّة انقطعت صلتها كليّا بما يجري في هذه الضفّة من العالم، فأصدرت أحكاما لا تستند إلى معطيات دقيقة لم تلحظ الصّبغة العقلانيّة التي تبدو ركيزة أساسيّة في الثّقافة الفارسيّة، وإن بدت في شكل تجاذب بين تيّارات منفتحة على المستقبل بعقليّة تقدّميّة استقطبت أنظار الملاحظين في العديد من مراكز الرّصد الثّقافي في العالم، وأخرى تدعو إلى المحافظة على تراث الأسلاف دون جمود، بل إنّها في حركة مستمرّة أيضا في اتّجاه الفكر المستقبلي، بفعل اقتناعها بضرورة ترشيد مناهجها، وتحرير تفكيرها من عقاله، علما منها بأنّه لا نصيبَ لمن لا يتطوّر من وجود قويّ في خضمّ معركة الأفكار والتّصوّرات.

ويظهر من هذا المنطلق، أنّه لا يتسنّى للنّخب العربيّة الوقوف علي الملامح الايجابيّة في ثقافات الشّعوب الأخرى، إلاّ بإرساء جسور متينة ومدروسة من الاتّصال والتّواصل لملاحظة ما يجري من حركة دائبة في النّاحية الأخرى من العالم الإسلاميّ، وخاصّة في مجال تحقيق المخطوطات والتّأليف والنّشر، في شتّى فروع المعرفة بشكل عام، وفي مجال التّصوّف والعرفان بشكل خاصّ. . . ناهيك أنّ الاهتمام بدراسة أفكار الشّيخ الأكبر ومناقشتها، في السّاحة الثّقافيّة الإيرانيّة، لا يكاد يُعرَف له مثيل عبر العصور، دون انقطاع ولا فتور، حتّى إنّ ما تدفع به المطابع في إيران اليوم من المصنّفات والمؤلّفات التي تدور جميعها حول ابن عربي بلغ كثرة من شأنها أن تصيب المتابعين بالإعجاب والحيرة من شدّة النّشاط والمثابرة في هذا المجال، وهذا بالإضافة إلى أنّ الدّروس التي يلقيها اليوم الحكماء المتألّهون في الجامعات الإيرانيّة والحوزات العلميّة تلحّ على الباحثين المختصّين بضرورة اقتناص الفرص التي تتيح لهم متابعة ما يجري ومواكبته، حرصا على المشاركة في الحياة العلميّة التي تدور في هذا الكون الذي عرف مايسمّى بزوال الحواجز الجغرافيّة والفوارق الدّينيّة، وأصبح منخرطا اليوم في حوار الثّقافات والحضارات، وصارت الآفاق مفتوحة أمام من يرغبُ في الاتّصال والتّواصل لضمان إحراز تصالح الإنسانيّة بواسطة الجوار والحوار. . .

ولستُ أريد أن أزعم بما ذهبتُ إليه من القول أنّ الحركة الفكريّة في بلاد فارس اليوم خير كلّه، ولا

هي شرّ محض كذلك، إنّما كان أكثر حرصي أن أعبّر بموضوعيّة الباحث أنّ معركة الأفكار التي تدور حاليّا في تلك الدّيار، تهدفُ إلى بلورة هُويّة عصريّة ترتكز على ذائقة من نوع خاصّ، وتتميّز بمشاركة جميع الطّاقات الاجتماعية والشّرائح الثّقافيّة لنحت مستقبل حداثيّ، لا يمكن رصده إلاّ من خلال النّفاذ إلى الجواهر بعيدا عن إغراء المظاهر.

مدرسة ابن عربي في إيران:

رغم ما عرف عن ابن عربي من كثرة السّياحة في البلدان، فإنّ المجمع عليه لدى الباحثين أنّه لم يحل بأرض إيران، وإن شارف في حلّه وترحاله على حدودها المتاخمة لبلاد أرمنستان، حسبما هو مسطّر في الفتوحات من أنّه «اجتمع بشخص من أهل أرزن الرّوم، في دمشق وفي سيواس وفي ملطيّة وفي قيصريّة» (6).. ولذا يبدو أنّ ما ذكره أبو الحسن عليّ بن ابراهيم البغدادي في كتابه «الدرّ الثّمين في مناقب الشّيخ محي الدّين»(7) نقلاً عن أبي الحسن الخزرجي في كتابه «العسجد المسبوك» من أنّ الشّيخ الأكبر سافر إلى بلاد الشّرق، وطاف بمصر والشّام والموصل وديار بكر وخراسان لا تقوم الشّواهد على تأييده (8).. ويرى الدّكتور عبد الحسين زرّين كوب أنّ سبب التّأثير الرّوحيّ والفكريّ لابن عربي في إيران يعود إلى ما تتميّز به شخصيّته من جاذبيّة، وخاصّة منذ أن أقام في بلاد الرّوم والشّام (9)..

ويبدو أنّ صلة ابن عربي بدأت تتوثّق بإيران على إثر لقاءاته في مناطق مختلفة في بلاد الشّرق بشيوخ إيرانيّين من أمثال شهاب الدّين عمر السّهروردي والشّيخ سعد الدّين الحموي والشّيخ أوحد الدّين الكرمانيّ، وارتباطه في مكّة أيضا بأسرة الشّيخ مكين الدّين الإصفهانيّ، وما نظمه الشّيخ الأكبر من أشعار الغزل في ترجمان الأشواق، تعبيرا عن تعلّقه بابنة الشّيخ مكين الدّين التي كانت تدعى «عين الشّمس نظام».. كما أنّه كان لابن عربي علاقة وطيدة بالشّيخ مجد الدّين إسحاق وابنه صدر الدّين محمّد بن إسحاق القونوي، تلميذه المقرّب، وخليفته الّذي تولّى ترويج تصوّفه في الأمصار والأقطار، وإشاعة عرفانه بين المريدين والأنصار، بهمّة عالية وعناية فائقة.

ورغم أنّ أقطاب العرفان في إيران، تلقّوا كلّ المصنّفات والرّسائل الصّادرة عن الشّيخ الأكبر بالتّفسير والتّنوير، في التّكايا والمدارس والخانقاهات المبثوثة في بغداد وخراسان وإصفهان، فإنّ كتابيْ الفتوحات المكيّة وفصوص الحكم قد حازا مكانة كبيرة عندهم، باعتبارهما القلب والرّوح بين سائر مصنّفاته..

لكنّ الاهتمام الأعظم تركّز بما ليس فيه جدال على العناية بكتاب الفصوص الّذي أخرجه الشّيخ الأكبر في مدينة دمشق سنة 627 هـ، ويعتبر هذا الكتاب من أكثر كتب التّصوّف والعرفان رواجًا وانتشارا في العالم، وفي إيران خاصّة، وهذا ما يقوم شاهدا على تأثيره في مجرى الحياة الرّوحيّة على امتداد العصور.

ولقد اهتمّ العلماء والمدرّسون، من أولياء الصّوفيّة وأقطابهم بتدارس هذا الكتاب، وتوارثوا شروح الفصوص بالسّند المتّصل، حتّى غدوا مدرسة متّصلة الحلقات من عهد ابن عربي إلى يوم النّاس هذا.

ولمّا كانت الإحاطة بجميع أعلام هذه المدرسة ممّا هو خارج عن طاقة هذه المداخلة، فإنّ استعراض أبرز أعلامها جدير بأن يوضّح نشاط المدرسة الصّوفيّة بإيران، من تلاميذ ابن عربي المباشرين في خدمة تراث شيخهم الأكبر، فعلى هذا يمكن أن نذكر:

صدر الدّين القونوي (م. 673 هـ):

فهو أوّل الشّارحين للفصوص إجماعًا، وهو ربيب ابن عربي على المشهور، وتلميذه المقرّب باتّفاق أهل المشرق والمغرب، وله كتاب «الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص»، ألّفه القونويّ بالعربيّة، وقام محمّد خواجوي من العرفاء الإيرانيّين المعاصرين بترجمته إلى الفارسيّة.. كما أنّ له كتابا آخر في شرح الفصوص وهو «كتاب النّصوص»..

ولقد التزم القونوي بترويج أفكار ابن عربي بواسطة اللّغة الفارسيّة في أغلب الأحيان لتشجيع الفرس الّذين لم تكن لهم معرفة كافية باللّغة العربيّة على الإقبال لتلقّي مبادئ العرفان، وكذا نسج على منواله جميع تلاميذه الّذين كانوا يستعملون اللّغة الفارسيّة ترغيبا لأكثر ما يمكن من السّالكين في الاهتمام بتراث الشّيخ الأكبر والانخراط في مدرسته.

وقد أوصى القونوي في وصيّته بأن يغسّل بمقتضى ما هو مذكور في كتب الحديث لا بحسب ما هو مذكور في كتب الفقه، وأن يكفّن في ثياب الشّيخ محيي الدّين رضي الله عنه، كما أوصى مريديه في نفس الوصيّة، بقوله: «من أدرك منهم الإمام محمّد المهديّ (10) فليبلّغه سلامي وليأخذ عنه ما يخبره به من المعارف لا غير، وليقتصروا الآن على الصّريح والجليّ من كلامي وتصانيفي وتصانيف الشّيخ (محيي الدّين)» (11).

فخر الدّين الهمداني: المشهور بالعراقي (م. 686 هـ)، وهو من تلاميذ القونوي ومن أتباع مدرسة ابن عربي، وله كتاب «اللّمعات» ألّفه على نمط كتاب «السّوانح» للإمام العارف الشّيخ أحمد الغزالي شقيق حجّة الإسلام أبي حامد.. وكتاب اللّمعات في الحقيقة عصارة فصوص الحكم، وتصدّى عبد الرّحمن جامي فيما بعد لشرحه وبيان مشكله.

مؤيّد الدّين جندي (م. حوالي 700 هـ)، وهو من تلاميذ صدر الدّين أيضا، له كتاب في شرح الفصوص عنوانه «نفحة الرّوح وتحفة الفتوح»، ألّفه بالفارسيّة، واعتمد فيه على نقل أمالي أستاذه القونوي في دروسه، وصرّح مؤيّد الدّين في شرحه هذا باعتقاد العصمة في حقّ الشّيخ الأكبر، كما أثنى عليه بقوله: «أكمل ورثة المقامات الختميّة، وجامع جوامع الكمالات الجمعيّة، خاتم الولاية المحمّديّة وحامل المراتب والمناصب الأحمديّة، إمام أرباب التّحقيق ومقتدى أصحاب الطّريق، الشّيخ الكمّل والوارث الأكمل محيي الحقّ والدّين وصدر الإسلام والمسلمين أبو عبد الله محمّد بن علي ابن محمّد بن محمّد العديّ الحاتميّ الطّائيّ» (12).

سعيد الدّين الفرغاني (م. 700 هـ) من أهل فرغانة من بلاد ما وراء النّهر، تلقّى العلوم على يدي صدر الدّين القونويّ حتّى تبرّز في فهم أصول العرفان على طريقة ابن عربي، وله شرحان على تائيّة ابن الفارض أحدهما بالفارسيّة وثانيهما بالعربيّة، هما على التّوالي «مشارق الدّراري والزّهر في كشف حقائق نظم الدّرر»، وكتاب «منتهى المدارك»، والكتاب الثّاني في الواقع ترجمة للأوّل، تعميمًا منه للفائدة بين الأتباع والمريدين. واعتبر الشّيخ عبد الرّحمن جامي في كتابه «نفحات الأنس» أنّ سعيد الدّين الفرغاني «من أكمل أرباب العرفان ومن أكابر أصحاب الذّوق والوجدان، لم يبيّن أحد من قبله مسائل علم الحقيقة كما قام بتبيينه» (13).

كمال الدّين عبد الرّزّاق الكاشاني (م. 736 هـ): كان عالما بعلوم الظّاهر والباطن، وله مصنّفات كثيرة بالعربيّة والفارسيّة، وكان أستاذا بارزا في تقرير عرفان ابن عربي، ويعتبر شرحه لكتاب فصوص الحكم من الشّروح المحكمة والمعتبرة لكثرة ما يرجع إليه الشّرّاح والمدرّسون.. وللكاشاني مواقف خالدة في الذبّ عن الشّيخ الأكبر والقول بوحدة الوجود، ينبؤنا عن ذلك تصدّيه لعلاء الدّولة السّمناني الذي كفّر ابن عربي بسبب قوله بوحدة الوجود (14).

داود بن محمود بن محمّد الرّومي القيصري السّاوي (م. 751 هـ): له شرح بالعربيّة على فصوص الحكم، وهو من أشهر الشّروح الّتي ارتضاها العلماء إلى اليوم لتكون كتابا يقع تدارسه في الجامعات العلميّة شرحا وتقريرا وتعليقا، وذلك لما تميّز به من وضوح في العبارة وحلّ لرموز الفصوص وشرح لمشكلاته.

السيد حيدر الآملي (م. 719 هـ): له كتاب بالعربيّة في شرح الفصوص، وعنوانه «نصّ النّصوص على كتاب فصوص الحكم»، حقّقه الدّكتور عثمان يحيى، وترجمه إلى الفارسيّة حديثا محمّد رضا جوزي.

والسيد حيدر الآملي من الشّيعة الإثنى عشريّة، سلك مسلك التّصوّف والعرفان، ولقد كان من النّاقدين

للشّيخ الأكبر فيما يخصّ مسألة الولاية، رغم أنّه كان من المروّجين لأفكاره العرفانيّة بأفضل الإشارات الممكنة وأطلق عليه لقب «الشّيخ الكامل المكمّل والشّيخ الأعظم» (15).

الشّيخ محمّد شيرين المغربي التّبريزي (م. 809 هـ): شاعر من أتباع طريقة ابن عربي (16)، ومن المعتقدين والقائلين بأصل وحدة الوجود.

الشّاه نعمة الله وليّ الكرماني (م. 834 هـ): له شرح لكتاب فصوص الحكم، كما أنّ له رسالة في شرح الأبيات الواردة في الفصوص وهو من أتباع طريقة ابن عربي والمروّجين لأفكاره، الشّارحين لآثاره (17).

صائن الدّين علي بن محمّد تركة الإصفهاني (م. 835 هـ): له شرح بالعربيّة على فصوص الحكم، حقّقه ونشره «محسن بيدار فر» في مجلّدين، كما أنّ له كتابا هامّا في تقرير أصول العرفان النّظري وقواعده، هو كتاب «تمهيد القواعد»، ويعدّ هذا الكتاب من الكتب الدّراسيّة في إيران، فهو من الكتب الّتي ينبغي على طلاّب العرفان دراستها في المرحلة الابتدائية ليكون بمثابة المدخل النّظري إلى ما هو أكثر تعقيدا.

نور الدّين عبد الرّحمن جامي (م. 898 هـ): من أشدّ الشّعراء انتصارا لفكر الشّيخ الأكبر، فهو عنده «الشّيخ الكامل المكمّل، قدوة القائلين بوحدة الوجود وأسوة الفائزين بشهود الحقّ في كلّ موجود، إمام العارفين، قطب الموحّدين، الشّيخ الإمام المحقّق والعالم الرّاسخ المدقّق، مظهر الحكم الإلهيّة ومظهر الأسرار اللاّمتناهية محيي الملّة والدّين»(18).

ويعتبر الجامي من تلاميذ مدرسة ابن عربي في إيران، تصدّى لتدريس الفتوحات المكيّة وفصوص الحكم، وله شرح بالعربيّة على تائيّة ابن الفارض، اتّبع فيه أصول العرفان التي قرّرها وضبطها الشّيخ الأكبر.

عزيز الدّين النّسفي (القرن السّابع الهجري): صاحب كتاب الإنسان الكامل بالفارسيّة، وهو من أتباع مدرسة ابن عربي ومن القائلين بوحدة الوجود.

عبد الكريم الجيلي (م. 811 هـ): مؤلّف كتاب الإنسان الكامل بالعربيّة، وله شرح مشكلات الفتوحات المكيّة.

فهذه بعض الأعلام التي تصدّت لنشر أفكار ابن عربي في البيئة الفارسيّة، والملاحظ أنّه يغلبُ عليها اتّصال سندها مباشرة ودون انقطاع بالشّيخ الأكبر عبر تلميذه صدر الدّين القونوي، كما أنّ السّمة البارزة لهؤلاء الأعلام هي انتماؤهم جميعا إلاّ في النّادر لفرقة أهل السّنة، وتبحّرهم بلا استثناء في علوم الظّاهر والباطن معا.

ولم ينقطع تأثير هذه المدرسة في البيئة العرفانيّة الفارسيّة أبدا، بدليل أنّ أبرز الأقطاب من أمثال مولانا جلال الدّين الرّومي (م. 672 هـ)، صاحب المثنوي المعنوي الشّريف، المعروف بقرآن العجم، والشّيخ محمود الشّبستري (م. 720 هـ) صاحب المنظومة العرفانيّة «كَلشن راز»(19)، وصدر المتألّهين الشّيرازي (م. 1050هـ) صاحب كتاب الأسفار الأربعة، وغير هؤلاء ممّن جاؤوا بعدهم، لا ينتمون في الواقع إلاّ إلى مدرسة ابن عربي الّتي أصبحت أصداؤها تدوّي بقوّة في كلّ مناحي البيئة العرفانيّة في إيران.

ولقد استقصى الأستاذ جلال الدّين آشتياني (1304-1384 هـ. شمسي/ 1924- 23 مارس 2005 م) تسلسل أعلام المدرسة العرفانيّة على طريقة ابن عربي، في مقدّمة شرحه «لمقدّمة القيصري على فصوص الحكم»، فذكر جمعا من الأسماء والأعلام، منهم المولى محمّد الصّادق الأردستاني (م. 1136هـ)، والملاّ حسن اللّبناني (م. 1094هـ) الّذي كان يسكن بمحلّة لبنان في إصفهان، والسّيد محمّد بيد آبادي (م. 1198هـ)، والميرزا محمّد الماسي (م. 1159هـ) أستاذ الملاّ علي النّوري (م. 1240هـ)، والميرزا محمّد علي المظفّر (م. 1198هـ) (20).

واستمرّ هذا الأمر إلى عصرنا الحاضر قويّا متوهّجا، يشهد على ذلك تسلسل هذه المدرسة بواسطة «السّيد محمّد رضا قمشه إي» المولود في 1241هـ، وقد عدّه الباحثون من طبقة القونوي والكاشاني دون مبالغة، ممّا

جعل مدرسته تستمرّ إلى يوم النّاس هذا عبر تلاميذه المباشرين من أمثال آقا ميرزا هاشم الرّشتي، والعارف الرّباني آقا ميرزا محمّد علي الإصفهاني المعروف بـ «شاه آبادي» الّذي تصدّى لتدريس العرفان النّظري على طريقة ابن عربي في الحوزة العلميّة بطهران لجمع غفير من العلماء المعاصرين(21).

ولم تعرف إيران إقبالا على «مدرسة ابن عربي»، كالّذي تشهده اليوم، فكتب الشّيخ الأكبر تحقّق وتترجم وتطبع، ويقع اقتناؤها في لهفة وشوق من لدن الدّراويش (22) الّذين امتلأت بهم السّاحة العرفانيّة اليوم، فقد أصدر العالم الرّباني حسن زاده الآملي في الآونة الأخيرة شرحه على الفصوص بالفارسيّة بعنوان «ممدّ الهمم في شرح فصوص الحكم»، كما أنّ الشّيخ عبد الله الجوادي الآملي يتعاطى يوميّا مناقشة أفكار ابن عربي في دروسه العرفانيّة المعمّقة، ذات الصّلة بتفسير القرآن، وعلم الفلسفة والكلام، والعرفان.

موقف الشّيعة من التّصوّف:

لقد وقفت الشّيعة موقف العداء للتّصوّف، فقد ذكر الشّيخ عبد الله نعمة في كتابه «روح التّشيّع» نقلا عن «سفينة البحار» للشّيخ عبّاس القمّي عددا من الرّوايات الواردة عن أئمة أهل البيت في ذمّ التّصوّف، نورد منها على سبيل المثال، قول الإمام الحسن العسكري، وقد سئل عن بعض الصّوفيّة: «إنّه فاسد العقيدة، هو الّذي ابتدع مذهبا يقال له التّصوّف وجعله مقرّا للعقيدة الخبيثة» (23).

كما نقل الشّيخ عبد الله نعمة عن الشّيخ المفيد قوله: «إنّ المتصوّفة هم أصحاب الإباحة والقول بالحلول، وهم قوم ملاحدة وزنادقة، يُمّوهون بمظاهرة كلّ فرقة بدينهم، ويدّعون للحلاّج الأباطيل، ويجرون في ذلك مجرى المجوس في دعواهم لزرادشت المعجزات، ومجرى النّصارى في دعواهم لرهبانهم الآيات والبيّنات» (24).

وصدر أخيرا في إيران مجلّد يضمّ كتابين بالفارسيّة لمحمّد جعفر بن آقا محمّد علي عنوان الأوّل «فضائح الصّوفيّة»، وعنوان الثّاني «تنبيه الغافلين وإيقاظ الرّاقدين»... ويبدو أنّ الحركة المعادية للتّصوّف في إيران اليوم تندرج ضمن ردّ الفعل على انتشار العرفان العمليّ، وخاصّة العرفان النّظريّ بشكل واسع.

لكنّ السّؤال الّذي يبقى مطروحا هو كيف انتشر العرفان في هذه الرّبوع رغم اتّباعها للمذهب الجعفريّ الاثنى عشري الّذي وردت الرّوايات المتتابعة عن أئمّته بذمّ التّصوّف، والأوامر الصّادرة عن الأئمّة في لزوم الأخذ عنهم وتجنّب الأخذ عن سواهم كثيرة، منها قول الإمام عليّ مخاطبا كُميْل بن زياد النخعيّ: «يا كميل لا تأخذ إلاّ عنّا تكن منّا» (25)، وقول الصّادق بن محمّد الباقر: «كذب من زعم أنّه من شيعتنا وهو متمسّك بعروة غيرنا» (26).

وتوخّيا للاقتصار الّذي يسمح به المجال أرى أنّ الجواب عن هذا السّؤال يكمن في محاولة البعض التّفريق بين التّصوّف والعرفان، باعتبار أنّ الأوّل طريقة عمليّة يقتدي فيها السّالك بما ورد في مصنّفات القوم، وهذا ما تسلّط عليه اللّوم، وأمّا العرفان فهو طريقة نظريّة عقليّة وفلسفيّة، تبحث في انطباق ما نطق به الأقطاب مع ظاهر نصوص الشّريعة. وذلك بالإضافة إلى أنّ التّراث الصّوفي والعرفانيّ على امتداد التّاريخ هو في نظر الإيرانيّين جزء من الهويّة الوطنيّة، يجب صيانته والمحافظة عليه، نظرا إلى أنّ عيون الأدب الفارسي قاطبة من إنتاج أقطاب الصّوفيّة ومن اقتفى أثرهم...

وأمّا في ما يتعلّق بمدرسة ابن عربي، فإنّ صداها قد عمّ كامل أرجاء الحركة الرّوحيّة في إيران، إذ رغم انحدار الشّيخ الأكبر من بيئة عربيّة كريمة فإنّه تأثّر بالبيئة الفارسيّة وأثّر فيها، فكانت المزاوجة والمعانقة بين البيئتين الماجدتين في أرقى تجلّياتها.

وينضاف إلى كلّ ذلك أنّ المسائل الّتي تتردّد في التّراث العرفاني من قبيل وحدة الأديان والتّصالح بين بني الإنسان، وضرورة الإيمان بالتّعايش والجوار، والتّفاهم والحوار، من القضايا الّتي فرضت نفسها

على السّاحة الفكريّة في العالم المعاصر، وأصبحت ممّا ينادي به المجتمع الدّولي بأسره، ولمّا كانت إيران من بين السّابقين إلى تبنّي هذه القضايا في المحافل الدّوليّة، فإنّها وجدت في هذا التّراث معينا ثرّا ورافدا رائدا لنشر ثقافة السّلام بين الأمم، يقول محمّد جواد كوهري في كتابه «تصوّف الشّيعة»: «وبما أنّ الطّائفة الصّوفيّة تعتبر من أوّل من نادوا إلى فكرة الصّلح والسّلام، وإلى نبذ الخلافات والمجانبة لكلّ ما من شأنه أن يكدّر صفو الخلّة أو يشوب زلل الصّداقة، وبما أنّ القوم بناء على معتقداتهم المتميّزة لا يرون الخلق إلاّ تجلّيات إلهيّة بدت حينما شاء الحقّ أن ينظر إلى نفسه في مرآة ذهبوا إلى أنّ الجميع يسبّحون بحمده ويُقدّسون له تقديسا، ولو اختلفت طرقهم إلى الله بقدر تعداد أنفسهم، وحالتئذ هتكوا حجبا قد حالت دون إبصار النّاس ما رأوه حقائق ثابتة، لكلّ هذا وذاك تتمحور أهميّة البحث عن ثلّة منهم دعوا إلى الاجتماع والتّمحور حول محور واحد، دعوات قد تعالت حتّى ارتفعت إلى المستوى الّذي سمعه الكثير من أبناء البشر فاكتنفوا حول أصحابها ملتفّين»(27).

ولا يفوت في هذا المضمار الإشارة ولو تلميحا إلى المسائل الّتي صرّح بها ابن عربي، وأحدثت جدلا واسعا في البيئة العرفانيّة والأوساط العلميّة في بلاد فارس، ومن ذلك:

- القول بوحدة الوجود.
- القول بوحدة الأديان.
- مسألة التّنزيه والتّشبيه، وهي من تداعيات القول بوحدة الوجود.
- مسألة الأعيان الثّابتة، بمعنى سرّ القدر في اصطلاح العرفاء، وماهيّات الأشياء في اصطلاح الفلاسفة.
- طرح مسألة الولاية في مقابل النّبوّة، وتصريحه بقوله:

أنا ختم الولاية دون شكّ

لورث الهاشميّ مع المسيح (28)

- هجومه على الشّيعة وتصريحه بأنّهم خنازير(29)، وثناؤه على المتوكّل العبّاسي الّذي هدم قبر الإمام الحسين.
- القول بنجاة جميع الملل من العذاب وعدم الخلود في النّار.
- القول بإيمان فرعون: فقبضه طاهرا مطهّرا ليس فيه شيء من الخبث لأنّه قبضه عند إيمانه (30).

لكن ابن عربي أقرّ مقابل ذلك بجملة من المعتقدات الشّيعيّة يسّرت تسرّب مدرسته إلى البيئة العرفانيّة الفارسيّة، ومن ذلك ما رواه عنه الشّيخ البهائي(م. 1030 هـ) في كتابه الأربعين من «أنّ لله خليفةً يخرج من عترة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من ولد فاطمة يواطي اسم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم جدّه الحسين بن عليّ، يبايع بين الرّكن والمقام، يشبه رسول الله في الخلق وينزل عنه في الخلق» (31).

لكنّ الشّيخ ابن عربي يبقى شخصيّة مثيرة للجدل، فهو عند قوم الشّيخ الأكبر، وعند آخرين متّهم بالهذيان، وعند فريق ثالث شخص معذور من الأفضل في نظر هؤلاء التّوقّف في الحكم، دون التّورّط له أو عليه.

المصادر والمراجع

1) غني، قاسم -تاريخ تصوّف در اسلام [تاريخ التّصوّف في الإسلام]- مطبعة ابن سينا -تهران- 1330هجري شمسي- 1951 ميلادي، ص 531 .

2) راجع شرح مقدّمة قيصري على فصوص الحكم - جلال الدين آشتياني- انتشارات أمير كبير -طهران- 1370 هـ.ش- 1991 م، ص 21 وما بعدها.

3) داوريهاى متضاد در باره محى الدّين بن عربى [أحكام متعارضة حول ابن عربي]-داود الهامي- انتشارات مكتب اسلام - قم- 1379 هـ.ش- 2000 م، ص 17 .

4) المرجع السّابق، ص 16 .

5) النّبهاني، يوسف بن إسماعيل- جامع كرامات الأولياء- القاهرة- د.ت، ج 1، ص 119 .

6) ابن عربي، محيي الدين- الفتوحات المكيّة- تحقيق عثمان يحيى -مصر- 1392 هـ -ج 2، ص 15 .

7) البغدادي، أبو الحسن- الدّر الثّمين في مناقب الشّيخ محي الدّين، ص 35. نقلا عن: محي الدين بن عربي چهره برجسته عرفان اسلامي -محسن جهانگيرى - انتشارات جامعة طهران - ط 4- 1375 هـ.ش- 1996 م، ص 581 . وتُرجمَ هذا الكتاب إلى اللّغة العربيّة بقلم عبد الرّحمن العلوي تحت عنوان: [محيي الدّين بن عربي- الشّخصيّة البارزة في العرفان الإسلامي]- دار الهادي -بيروت- ط1 - 1424 هـ- 2003 م-

8) نفس المرجع، ص 581 .

9) زرّين كوب، عبد الحسين- دنباله جستجو در تصوّف ايران [تتمّة البحث حول التّصوّف في إيران]- انتشارات أمير كبير- طهران 1369 هـ.ش- 1990 م، ص 119 .

10) يقصد المهدي المنتظر الإمام الثّاني عشر للشّيعة الاثنى عشريّة.

11) القونوي، صدر الدّين- الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص -تحقيق محمّد خواجوي- انتشارات مولى -طهران- 1371 هـ.ش- 1413 هـ.ق- 1992 م، صص 25-26 من مقدّمة المحقّق.

12) جندي، مؤيّد الدّين- شرح الفصوص- تحقيق جلال الدّين آشتياني- طبع طهران، ص 114 .

13) جامي، عبد الرّحمن- نفحات الأنس من حضرات القدس -تحقيق مهدي توحيدي پور- انتشارات سعدى- طهران- 1336 هـ.ش- 1957 م، ص 559 .

14) المصدر السّابق، ص482-483

15) الآملي، حيدر- نصّ النّصوص على كتاب فصوص الحكم- تحقيق عثمان يحيي -طهران- 1975 م، ص534 .

16) ومن أشعار شيرين المغربي التي نسج فيها عل منوال الشّيخ الأكبر ابن عربي، قوله في ديباجة ديوانه:

«أنت إذا رأيت في هذا الدّيوان من الشّعر

كلمات: الخرابات والخراباتي والخمّار...

والصّنم والصّليب والمسبحة ...

والمغ والمسيحيّ والمجوسيّ والدّير...

والمدام والسّاقي والشّمع والايوان...

وصيحة السّكر والبربط ونعرات السّكارى...

وحانوت الخمر.. والمناجاة...

وصوت المزمار ... والأرغنون...

والصّبوح والمجلس والكأس المتتالي...

والدنّ والكأس ودنان الخمّار . . .
والمسابقة في شرب المدام . . .
والسّبق إلى حانوت الخمّار من المساجد . . .
والمبيت في بيت الخمّار . . .
ورهن الكأس عند الخمّار لشراء الخمر . . .
بل ورهن الرّوح عليها . . .
والورد والأزهار والحديقة . . .
وأحاديث النّدى والمطر والضّباب . . .
والخطّ والخال والقدّ والحواجب . .
والعذار والعارض وخصال الشعر . . .
والشّفاه والأسنان والعيون السّكرى . . .
والرّأس والأقدام والخصر واليد والأصابع . . .
فلا تجزع من هذا المقال . . .
بل أدرك المقصود من هذا المقال . . .
إذا كنت من أرباب الإشارات . . .
فلا تجمد على ظاهر العبارات . . .
دقّــق النّظر كي ترى دقيقا . . .
واعبر من القشر كي ترى اللّباب . . .
وإن لم تعبر من هذه الظّواهر . . .
فكيف تكون من أرباب السّرائر . . .
فلكلّ من هذه الألفاظ روح . . .
وبكلّ روح من هذه الكلمات عوالم من المعنى . . .
فاعبر أنت جسم الكلم إلى أرواحها . . .
وكن مفتّشا عن المسمّى واعبر الأسماء . . .
ولا تترك شيئا من دقائق هذه المعاني . . .
كي تصبح من أرباب الحقائق» . . .
نقلا عن كتاب: الإسلام وإيران -مرتضى مطهري- ترجمة محمّد هادي اليوسفي الغرويّ - نشر سازمان تبليغات اسلامي - 1360هـ .ش- م- ج 2، ص 97-98.

17) مجموعة رسائل شاه نعمة الله - رسالة شرح أبيات فصوص الحكم -طهران -د.ت.

18) نقد النّصوص، ص 81- نقلا عن: محيي الدين بن عربي چهره برجسته عرفان إسلامي- محسن جهانكيرى، ص 594.

19) گشن راز[حديقة السر] منظومة عرفانيّة ذات شهرة واسعة، ترجمت إلى عديد اللّغات الأوروبيّة، منها ترجمة هامر پوركشتال إلى الألمانيّة سنة 1838 م، وترجمة وين فيلد إلى الأنجليزيّة سنة 1880 م.

20) آشتياني، جلال الدّين- شرح مقدّمة قيصري برفصوص الحكم [باللّغة الفارسيّة] - انتشارات أمير كبير -تهران- 1370 هـ.ش- 1991م، ص 30-31.

21) نفس المرجع، ص 31.

22) الدّراويش: مفرده درويش، يطلق هذا اللّفظ على الفقير السّالك من الصّوفيّة وأهل العرفان.

23) القمّي، عبّاس، ج 2 -ص 57-58 . . نقلا عن: روح التّشيّع- عبد الله نعمة- دار الفكر اللّبناني- بيروت- 1405 هـ - 1985 م، ص 493.

24) محمّد بن محمّد بن النّعمان، المفيد - تصحيح الاعتقاد المطبوع مع كتاب أوائل المقالات، ص 218. . نقلا عن المرجع السّابق، ص 494.

25) تحف العقول، ص119- نقلا عن: داوريهاى متضاد در باره محي الدّين بن عربي -داود الهامي- ص11.

26) وسائل الشّيعة -ج 18- ص 84 - نقلا عن المرجع السّابق، ص 11.

27) كوهري، محمّد جواد- تصوّف الشّيعة: نظرة إلى حياة السّيد حيدر الآملي وعقائده- مؤسّسة الطّباعة والنّشر- وزارة الثّقافة والإرشاد الإسلامي -طهران- ط 1- 1411هـ.ق- 1991 م، ص 12.

28) ابن عربي - الفتوحات المكيّة، ج 1 - باب 43 - ص 244.

29) نفس المصدر، ج 2- ص 9.

30) ابن عربي- فصوص الحكم- الفصّ الموسوي، ص 201. والفتوحات المكيّة. ج 2- باب 198 - ص 410.

31) الشّيخ البهائي -الأربعين- طبع تبريز- إيران، ص 220-221.

الحوار بين الحضارات والأديان :
الأسس النّظريّة والآفاق المستقبليّة

فؤاد الفخفاخ

تمهيـــد :

مثلت نهاية القرن الذي ودعنا منعرجا تاريخيا حاسما فرض علينا التفكير في نمط حضاري جديد يقوم على أساس العدد لا عل على أساس الأحادية، لا سيما وأن الثورة الاتصالية والمعلوماتية قد جعلت من العالم قرية صغيرة تعج بساكنيها، كما أملت انتشارا سريعا للثقافات القائمة على الإنتاج والتجارة والصناعة والاقتصاد اللامادي، مما أثار عدة إشكاليات تتصل رأسا بمستقبل الحضارة الإنسانية : هل هي حضارة الأقوى التي تستند إلى منطق التفوق والهيمنة وتحتوي الهويات الثقافية الضعيفة ؟. وإذا كان الأمر كذلك، فهل سيؤول إلى صراع الحضارات وتصادمها وتمرد الثقافات المنهزمة، أم يظلّ المغلوب -أبدا- مولعا بالإقتداء بالغالب (1)؟، هل من سبيل للشعوب أن «تتعلم كيف تعيش في التنوع وتتخلى عن التميز» (2)؟. وهل يمكن أن نتصور حوارا للحضارات وتسامحا بين الأديان من دون أن ينفي خطاب الهوية والخصوصية حق الاختلاف؟.

إن مجمل هذه الإشكاليات تختزلها قضية محورية تتعلق أصلا بالعولمة وما قد تثيره من انعكاسات شتى على مختلف الهويات والحضارات، وهي ظاهرة لا ينبغي أن ينظر إليها في أبعادها التكنولوجية والعلمية والاقتصادية فحسب، وإنما كذلك من خلال وصلها ببعدها السياسي الماثل -أساسا- في أحداث الحادي عشر من سبتمبر وفي الحرب ضد الإرهاب؟ فقضية الحوار -إذن- يمكن مقاربتها من زاويتين متواشجتين :

تكمن الزاوية الأولى في ضبط الأسس النظرية التي تصدر عنها وذلك من خلال تعميق النظر في ثلاث مسائل، منها ما يتصل رأسا بالعلاقة بين التراث والحداثة، ومنها ما يمت بصلة إلى التعريف بخصائص الخصوصية الثقافية، ومنها ما يعنى بالهوية الحضارية والعلاقة بين الأديان.

وأما الزاوية الثانية فذات بعد إجرائي، وتتمثل في توفير الآليات الكفيلة بتحقيق التكيف مع تأثير هذه التحولات، والتفاعل الإيجابي معها على أساس الفعل لا الانفعال، وذلك بمحاولة تحقيق الآفاق المستقبلية لحوار الحضارات.

I – الأسس النظرية :

1 – في العلاقة بين التراث والحداثة :

لعل هذه المسألة تطرح من زاوية الصلة التي تربطنا بالتراث، ذلك أن علاقتنا به لا ينبغي أن تتحدد من حيث أنه معطى ثابت ومتجانس غير قابل للتوظيف، وإنما من حيث أنه يتضمن مظاهر للمارسة الحداثية، باعتبار أن «الحداثة نشاط انساني يقوم على التجاوز ويصطبغ بالإيديولوجيا وبالمستوى الحضاري»(3).

فعلاقتنا به تمر حتما عبر المحطات النيرة التي تجلو العوامل العميقة في ازدهار الحضارة العربية الاسلامية. ومن بين هذه العوامل أن العرب المسلمين كانوا أكثر استعدادا للانفتاح على الحضارات الأخرى وقبول الروافد الأجنبية، فالأخذ من الغير لم يكن يثير مشكلا آنذاك لأنه كان من موقع القوة. ومن هذا المنطلق، فإن الإحساس بفقدان الهوية الثقافية ومداها التاريخي هو بداية الضعف.

فالمقاربة الموضوعية في -تصورنا- هي التي تضرب صفحا عن مثل هذا الإحساس لأنها تتعامل مع التراث من زاوية التوكيد على الجوانب العقلانية والمتغيرات الجذرية في الوعي العربي، وهي إلى ذلك ترفض رفضا واعيا كل ما من شأنه أن يكون نسجا على منوال وتقليدا للسلف إذ أن الثقافة المتأصلة هي الأشد انغماسا في واقع الحياة والأكثر مواكبة للتحولات، وذلك بمقتضى توظيف التراث توظيفا نقديا واعيا بصياغة قيم جديدة أكثر ملاءمة للعصر. وهذه النظرة المرنة للتراث تجعل حضارتنا أقدر على التفاعل مع الحضارات الأخرى وتهيئ ظروفا أمثل للتسامح بين الأديان والتعايش بين الشعوب.

إن إدراكنا لحضارتنا يظل في إطار وجهة نظر نسبية إن لم يستفد من خبرات الماضي وجوانبه الإيجابية وإن لم يستطع أن يستشرف آفاق المستقبل. فهذا الوصل بين الماضي والمستقبل عبر الحاضر هو كفيل -وحده- بتجاوز منظومة الثنائيات الأساسية بين الماضي والتقليدي من ناحية، والحاضر والحديث من ناحية أخرى أو بين الخصوصية والكونية النابعة من الوعي الحضاري بطبيعة المرحلة. إنها الحالة التي أدت إلى نشوء اتجاهين أساسيين، يندرج أحدهما ضمن إطار فكرة الازدواجية الساعية إلى الفصل بين قطبي العالمية والخصوصية أو الحداثة والهوية والقائلة بأن مستقبل الحضارات الإنسانية سيقوم على تصادم الهويات وصراع الأديان. بينما ينهض الاتجاه الثاني على مقاربة أساسها الفصل بين المؤثرات الأجنبية والمبادئ التي تنهض عليها الهوية الثقافية والخصوصية الحضارية. وهذه المقاربة، تجد أصولها في وعي الشعب التونسي لا سيما في حركات الإصلاح، حيث أثمرت فكرا نقديا حديثا متشبعا بالفكر العلمي وبمكتسبات التقدم التكنولوجي.

فالمصالحة بين التراث والفكر النقدي الحديث كانت الغاية المنشودة لكثير من المصلحين التونسيين.
- فخير الدين التونسي- قد شغلته قضية الأخذ من الغير ومدى قبول الروافد الأجنبية فمنح للاقتباس المشروعية على قدر ملاءمته للشريعة الإسلامية.

فمثلما كان الشعب التونسي قادرا بفضل رهافة حسه وقوة ملاحظته وذكاء مصلحيه على نحت حضارة أمجاده وبطولاته عبر مختلف العصور. فمن المفروض أن يكون اليوم أكثر قدرة وأمضى عزما على رفع التحديات وكسب الرهانات والإسهام الفاعل في صنع الحضارة الإنسانية. لأن التغيير السياسي استنهض قوى الإصلاح فيه وحقق له المصالحة مع هويته ومقومات شخصيته الوطنية قد رسخ أقدامه على طريق الحداثة ومكنه من أسباب الرقي والازدهار» (4).

وعلى هذا الأساس فإن نهاية الجغرافيا تعني - عند البعض- عودة التاريخ وانغلاق الهويات وتصادم الحضارات ولكنها قد تعني -عند البعض الآخر- استلهاما لما في التاريخ من جوانب نيرة ومحطات مشرقة.

2 – في خصائص الخصوصية الثقافية :

من بين المسائل التي ينبغي تعميق النظر فيها ما تعلق بخطاب الهوية والخصوصية الثقافية. ولئن كان يصعب

تحديد مفهوم الثقافة لارتباطها بالانسان فإنه تجدر الإشارة إلى أن الثقافة التونسية تقوم على ضربين من الخصوصيات: أحدهما تمثله الخصوصيات النوعية، والآخر تتجلى فيه الخصوصيات المشتركة. فبالنسبة إلى الضرب الأول فإن من أخص خصائص الهوية الثقافية التونسية أن الذهنية العامة وثيقة الصلة بالماضي بما فيه من أحداث هامة ووقائع مأثورة من ناحية، وبالمخيال الشعبي من ناحية أخرى. وهذا ما أتاح لهذه الهوية أن تكتسب سمة نوعية متميزة تتمثل في كونها متعددة المنابع، فقد قبلت تونس على أرضها أجناسا مختلفة وعادات وتقاليد مختلفة، وذلك بحكم موقعها الجغرافي في حوض البحر الأبيض المتوسط، وعلى هذا النحو، كانت الهوية الثقافية التونسية ذات جذور مختلفة، وفي ذلك تكمن قيمتها بما أنها قد اتسمت بخاصية الكونية وبالانفتاح على الحضارات والثقافات الأخرى. وبما أن الفكر العربي قد تلون ببعد حضاري إنساني مشترك، فإن الخصوصية من هذا المنطلق لا تعني الانغلاق ولا التعلق الآلي بالماضي والتراث ولا بناء الجهود الحديثة على الجهود القديمة وإنما هي إعادة قراءة التراث في ضوء المعارف الحديثة، ذلك أن الممارسة الحداثية تكمن في مدى قدرتها على استيعاب ظاهرية ابن حزم واستعادة عقلانية ابن رشد والخوارزمي ونقدية الشاطبي الأصولية فضلا عن تاريخية النظرة الخلدونية(5) ومسالك خير الدين الإصلاحية باعتبار أقوم المسالك لإعادة تأسيس علاقتنا مع التراث من زاوية الصلة التي تفتح مجالات أرحب للإبداع ومجالات أوسع للتواصل.

إن تجذير فكرنا في تلك الأسس وفي اللحظات الحضارية المشكلة لفترات ازدهار تاريخنا مع استيعابنا للمناهج الجديدة والعلوم الحديثة بإعادة التجانس معها وامتلاك ناصيتها، هو المدخل الحقيقي لاكتشاف مرحلتنا واستشراف مستقبلنا. إنه المدخل الحقيقي لثقافة معولمة توحد ولا تفرق وتنهض على التعامل المتكافئ مع مختلف الثقافات «إذ بقدر وعينا بخصوصياتنا الثقافية يكون تأثيرنا في الآخر»(6).

3 – في الهوية الثقافية والعلاقة بين الحضارات والأديان :

إن خطاب الهوية والخصوصية من شأنه أن يثير مسألة العلاقة بين الحضارات والأديان، وهذه المسألة قد تناولها الباحثون المعاصرون في سياق حديثهم عن مضاعفات العولمة إذ ذهب بعض المنظرين الغربيين إلى أن المواجهة القادمة بين الشعوب والأمم ستكون مواجهة تلبس لبوسا ثقافيا حضاريا «لأن الثقافة تحدد المستقبل والهوية الثقافية هي أهم ما يبقى للعديد من الناس» (7). ذلك أن الهوية الحضارية سيتعاظم شأنها مستقبلا، مما يوفّر أرضية خصبة لا للحوار والتضامن وإنما للصراع والتصادم، وستصدر المواجهة عن مواطن التباين التي تفصل بين حضارات رئيسية منها الحضارة الغربية والحضارة اليابانية والحضارة الاسلامية والحضارة الهندية والحضارية السلافية وغيرها. وستشهد هذه الالفية بحسب نظرية صراع الحضارات، مرحلة البلدان المتصدعة، والتصدع في هذا السياق إنما هو تصدع قيمي ناتج أساسا عن محاكاة قيادات هذه الدول للقيم الغربية» (8) حيث أن مجاراة الحداثة المادية تتوازى، في البداية، مع التغريب (9). ومن هذا المنطلق، فإن المحاكي لقيم الغير ونماذجه، لا يستطيع أن يواجه سلبيته بنفسه الكامنة في الخضوع الاستهلاكي للحداثة، فهو في هذه الحالة في حاجة لمن يزيل عنه غشاوة الاتباع الذي يحرضه على الانتحار الثقافي والحضاري، لكن «المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب»(10). وعلى هذا الأساس، تشكل الحداثة من هذا المنظور قضية إيديولوجية وأخلاقية، إذ يمكن أن ينبثق من داخل الحداثة نفسها وجه آخر لها سلبي، يكون قرينها المندغم بها، آخرها وخرابها الخاص»(11).

وإلى جانب ذلك، فإن أخطر فخ يمكن أن تقترن به مضاعفات العولمة، من وجهة نظر «هانس بيتر مارتين»، و«هارالد شومان»، يتمثل أساسا في تنامي إيديولوجياالهوية التي عادة ما تتجلى في تيارات دينية أو عرقية متطرفة، تتخذ من الخصوصية الحضارية أساسا نظريا لها، لأن العولمة في نظرنا، تمثل اعتداء على

الرفاهية والديمقراطية(12) ولذلك تزامنت الدعوة إلى إلغاء الحدود والتبشير بنهاية الجغرافيا مع عودة قوية إلى التاريخ والتراث والماضي، إذ «بقدر ما يصر دعاة العولمة على إلغاء الحدود، تهبّ الحركات الأصولية تدافع عن التراث والوطن والدين ولو اقتضى الأمر عن طريق العنف»(13). وفي مثل هذا الإطار تتنزل الصور المسيئة للرسول محمد صلى الله عليه وسلم.

ولكن الانخراط الواعي في مسار العولمة، ينبغي أن يكون في تصورنا من موقع الاقتدار، لا من موقع الاضطرار، وهو قد لا يعني مجرد الأخذ بأسباب التنافس الإقتصادي في عالم زالت فيه الحدود فحسب، وإنما يعني كذلك أن الاعتزاز بخصوصياتنا الحضارية يمكن أن يكون على أساس جدلية صيانة الهوية والانفتاح على الآخر بحيث لا يؤول الأمر إلى الصراع وإنما إلى الحوار الذي يكون عنصر ثراء الحضارة الانسانية جمعاء.

فأمام العولمة وما تفرزه من منافسة واسعة بين المعلومات، سوف يصبح التعريف بانفسنا تاريخا وحضارة شرطا للبقاء وفرض الهوية (14). ومن هذا المنطلق لا ينبغي أن تقترن العولمة بوحدانية الثقافة ولا أن يكون مركز الثقل فيها يحكمه قطب واحد لأن ذلك قد يؤول إلى نهاية التاريخ وبداية تاريخ لا نعلم ما يضمره إلا قليلا (15). ومن ثمة كان لزاما على الحضارات والأديان أن تتعايش، وعلى الشعوب والأمم أن تتضامن، ذلك أن نسيج التعايش ينبغي أن تتألف خيوطه من التسامح لا في معناه الأخلاقي المقترن بالعفو عند المقدرة، وإنما في معناه الحضاري العام.

فالتسامح من هذه الزاوية، يقر بمبدأ الاختلاف، ويعني قبول أجناس أخرى ومواقف فكرية وعقدية أخرى، وعادات وتقاليد أخرى. فالحضارةالعربية مثلا، قد خولت للمسلمين أن يمتزجوا بأمم مختلفة الأديان، ومتباينة الحضارات، «فأخذوا منها وأعطوها كما ترجموا كتب علومها وأتاحوا لأقليتها الحرية وإقامة شعائرهم وعاداتهم (16). بل إن المسلمين قد شاركوهم في بعض العادات والتقاليد مواكبة للعصر، إذ لم يحفظ التاريخ حسب الطاهر بن عاشور أن أمة قد سوت رعاياها المخالفين لها في دينها برعاياها الأصليين في شأن قوانين العدالة ونوال حظوظ الحياة بقاعدة «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» مع تخويلهم البقاء على رسومهم وعاداتهم مثل أمة المسلمين» (17).

ولئن كان لهذا الامتزاج الثقافي الدور الحاسم في تطور الحضارة الاسلامية وازدهارها، فإن الشعوبية وهي نزعة مضادة تقوم على التعصب العرقي والديني، قد شكلت عندما بلغت أوجها في نهاية القرن الثالث ومطلع القرن الرابع (18) سببا هاما من أسباب ضعف هذه الحضارة وتقهقرها بما أنها فتحت المجال للدسائس والمكائد والمفاخرة والمنافرة وشتى ضروب الزندقة وأشكال التعصب والتحيز والتمييز والصراع.

وعلى هذا الأساس، فإن التسامح بمقتضى قيامه على الامتزاج الثقافي بين مختلف الحضارات وعلى التعايش السلمي بين مختلف الأديان، يعد الجنة الواقعية والدعامة الأساسية للحوار والتضامن بل إنه يشكل أرضية خصبة للارتقاء والتقدم. ففكرة التقدم تظل الهدف الأسمى للديانات والحضارات باعتبار أن تحقيق السعادة للانسانية جمعاء يكون بالتقدم لا بالتخلف، وباعتبار ما يجمع بينها من قاسم مشترك يتصل رأسا بالتسامح. ولا نعني بالتقدم حركة التاريخ التي تفرض أن لا يقف ساكنا عند وضع واحد، وإنما نعني به تحقيق الأفضل أو التطور الذي يحقق للانسانية الرفاه والسعادة، وهو التطور الذي «يتم على صورة دائرة كبيرة تشمل الأمم -جميعا- لا أمة واحدة» (19). إذ كلما كان التسامح صلبا وشاملا، كان التضامن أمتن وأنجع وكان الحوار أوسع وأثرى.

II ـ الآفاق المستقبلية لحوار الحضارات:

إن العمل الاستشرافي في تصورنا، لا يقتصر على رصد ما هو كائن، بل يتجاوز ذلك على رسم ما يجب أن يكون فالاستشراف لا يكتفي بمجرد التنبؤ بما سيحدث، وإنما يسعى إلى أن يطرح في الحاضر مشكلات المستقبل حتى

يعد ما ينبغي لمواجهتها ويقدم الحلول الملائمة لها. فلا معنى لمعرفة مجرى التطور من دون ان تكون لنا القدرة على التحكم في زمام الأمور. ومن هذه الزاوية، يكون العمل الاستشرافي صنعا للمستقبل وبناء له وفق الأهداف التي نريد والغايات التي نطمح إليها، إنه تفكير في الحاضر من خلال المستقبل وهو الضامن الحقيقي لمسايرة المستجدات التي تفرضها العولمة. وبناء على ذلك تتراءى لنا الآفاق المستقبلية لحوار الحضارات سائرة نحو التفاعل والتواصل، إذا ما توفرت فيها ثلاثة شروط أساسية:

1 ـ في عولمة الفكر:

يفترض في الفكر الاسلامي المعولم أن يكون سليل ثقافة غير مرادفة للتوحيد والذوبان، وأن لا تكون مظهرا من مظاهر التغريب والاصطدام الحضاري، إنما هي «عنصر إثراء إضافي وأداة قوة» (20). إن عولمة التفكير تفترض أن نصدر في كل القرارات التي نتخذها والخيارات التي نسلكها والخطط التي نضعها عن نظرة فسيحة تتسم بالشمولية والتكامل، وذلك بأن نرهف السمع منصتين إلى جميع الأصوات، وأن نرجع البصر متاملين في جميع المستجدات، ذلك أن «النظر إلى ما يقوم به الآخر هو لتحسس أفضل ما يمكن أن نقوم به نحن» (21).

أما أوكد النتائج الناجمة عن عولمة التفكير فيمكن أن نجملها في توطين المصالح وشمولية الخيارات، فيما أن العولمة لا تعترف بالحدود المرسومة بين الدول، فهي تعمل على أساس أن العالم هو «بدوره أرض بلا حدود»(22). فإن توطين المصالح يرد في سياق رد فعل على غزو العولمة وكأنه ضرب من الدفاع الذاتي عبر تنمية القوى الذاتية وانتقاء التكنولوجيا الملائمة لموارد البلاد، واصطفاء الخيارات التنموية المناسبة للمصلحة الوطنية.

وهذا يفهم في سياق تاريخي يحكمه منطق المنافسة والبحث في فضاءات تصريف الإنتاج وترويج الأفكار إذ «كلما اتسعت المنافسة وتعاظمت التحديات برزت في المقابل المصلحة الوطنية الضيقة والرغبة في التميّز وفي حماية الهوية وإبراز الخصوصيات المحلية»(23).

وعلى هذا الأساس، فإن عولمة الفكر تقتضي تحقيق المعادلة الوسطية بين توطين المصالح، وشمولية الخيارات، على أن تنهض هذه الشمولية على ركنين أساسيين:

يعتمد الركن الأول على مبدأ النفع المتبادل بين مختلف الدول ومبدأ الوصل المتكامل بين شتى الخيارات العلمية أينما كانت.

أما الركن الثاني، فيقوم على ضرورة إعادة النظر في تلك الخيارات وفق ما يطرأ على العالم من مستجدات وتحولات طارئة، ذلك أن عولمة الفكر تقتضي «أن نفكر عالميا من جهة، وأن ننشغل وطنيا من جهة أخرى» (24).

وللفكر المعولم مظهر آخر يتمثل في نبذ العصبية العرقية والأصولية السياسية والدينية التي عادة ما تصطبغ بازدواجية المعايير وتفضي إلى مضاعفة بؤر التوتر وتؤول إلى نشر نزعات الحقد والكراهية، إذ «ليس من العصبية أن يحب الرجل قومه ولكن من العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم»(25).

فعولمة التفكير من هذه الناحية، تعني أن يصطبغ بصبغة إنسانية تعمل على أساس أن العالم هو الآخر بدوره أرض بلا حدود وأن إنسانية الإنسان أينما كان أثمن ما في هذا الوجود.

2 ـ في ضرورة تفعيل القيم الأخلاقية:

لعل ما يبرر هذه الضرورة في سياق مسألة الحوار بين الحضارات، ما طرأ على العالم منذ سقوط جدار برلين، وانهيار الاتحاد السوفياتي، وهذه المستجدات تتمثل أساسا في الحرب على الإرهاب فضلا عن الحرب بحثا عن أسلحة الدمار الشامل، وقد تتوسع دائرة الحروب في مناطق أخرى بدعوى الانتصار لحقوق الانسان، أو بدعوى تصدير الديمقراطية -عبر أفواه المدافع-، أو بدعوى منع بعض الدول من امتلاك التكنولوجيا النووية حتى لو كانت لأغراض سلمية.

فهذه الحروب -القائمة منها والمفترضة- يمكن أن ندرجها ضمن محاولات البحث عن العدو الجديد،

إذ أن من أخطر ما يتهدد العالم اليوم، هو محاولات البحث عن العدو الجديد بعد أن فقدت الشيوعية هذا الدور. وإلى ما سلف نضيف ما يغفل عنه بعض المنظرين للعولمة مما يتصل بمضاعفاتها وما يثيره من إشكاليات لعل من أبرزها أن بناء المستقبل على التقنية فحسب دون أن نضع في الاعتبار وجدان الانسان وذاكرته وآماله وأحلامه، من شأنه أن يعصف بالقيم الأخلاقية ويجعل العلاقات الدولية عرضة للتوتر، إذ «لا معنى لتنمية تحقق للانسان حاجياته المادية وتبلغ به مستوى راقيا من الرفاه من دون أن تكون قادرة على الاستجابة لحاجاته الروحية»(26).

وفوق هذا وذاك، فإن اتساع دائرة جغرافيا الكراهية الماثلة في استنزاف خيرات الدول النامية، والتعامل معها من منطلق مصلحي بحت، مما هو كناية عن «إقامة حوائط برلين جديدة بين الشعوب باسم رؤى فجة للتاريخ غالبا ما تستهدف الدفاع عن أطماع جيوستراتيجية تسلطية ترجع إلى زمن مضى، لأن هذه الرؤى «لا مفر من أن تغدو وقودا يشعل أوار الصراعات»(27).

ومما يندرج ضمن هذا الإطار مسألة وحدانية القطب، وهي مسألة خطيرة بحكم «أن حدود أمريكا وصلت إلى كل قارة (28) في الوقت الذي أصبحت فيه سياستها تزداد توجها نحو تركيز مساعداتها ومنح غنائمها إلى «الأنظمة التي تعلن ولاء أكبر للخطط الامريكية بغض النظر عن مدى التزامها بالتطور المنصف والعادل داخل بلدانها»(29).

وبناء على هذه المبررات كان من الضروري تأسيس طريقة التعامل بين الدول والمجتمعات والحضارات على قاعدتين أساسيتين :

تصطبغ الأولى وهي شرط للثانية ببعد نفسي وتشير إلى ضرورة التخلص من هاجس الخوف من الآخر وهو الشعور الغالب اليوم، حيث من الممكن أن يكون مصدره الشعور بفقدان السيطرة على الأشياء والظواهر أو الشعور بأن الآخر يضمر لنا الشر. ومن هذا الشعور تنسل النزعات العدوانية والانطوائية، والإرهابية التي تتناقض مع مقتضيات العولمة ومع مبدأ الحوار الحضاري، لأن «هذا الهاجس قد لا يدفع إلى المبادرة التي هي مفتاح الرفاه في التحررية، كما لا يدفع إلى الانفتاح على الآخر الذي هو الطريق إلى العولمة» (30). وإلى إثراء الحضارة الإنسانية.

أما القاعدة الثانية فتستند إلى مرجعية أخلاقية تقر مبادئ التسامح والتضامن والتعايش السلمي في كنف الاحترام المتبادل وتقطع مع ممارسات برزت مع نهاية الحرب الباردة.

فعبر التكافل يمكن للدول العربية والإسلامية أن تنتظم في قطب محوري متكافئ مع الآخر لأنه ليس في وسع دولة نامية واحدة أن «تؤثر في تحويل برامج البحث لدى الدولة المصنعة كي تخدم مصالحها على الوجه المطلوب، وبذلك تكون في إطار مثل هذا التعامل غير المتكافئ حقل تجارب، بل إنها قد تجند إمكاناتها المالية المحدودة ومواردها الخام وطاقاتها لخدمة الدولة المصنعة» (31). إذ لا يكفي أن نبرهن على وجود التكافل في تراثنا وديننا وحضارتنا، وأن نعلن للآخر عن رغبتنا فيه وحاجتنا إليه، بل ينبغي أن يكون الآخر مستعدا لقبول مبدأ التكافل المتكافئ. فالتكافل حقيقة قائمة عقيدة وسلوكا، تصورا وممارسة، بل إننا، «قد قطعنا أشواطا كبيرة في مجال ترسيخ قيم التكافل والتآزر بحيث أضحت من أبرز مميزات التونسيين والتونسيات بمختلف شرائحهم» (32).

ومن هذا المنطلق، يعد التعاون مظهرا من مظاهر الإقرار بالتنوع، لا من زاوية أن التعاون تعبير عن الحاجة إلى الآخر، وإنما كذلك من حيث أنه اعتراف ضمني بكفاءة الآخر وقدرته على الإضافة والنفع. ومن ثمة، لا يمكن أن ينبني التعاون إلا على أساس الشراكة والتكافؤ من ناحية، وعلى أساس الثقة بأن الآخر لا يريد بنا ضرا وإنما نفعا من ناحية ثانية.

أما أسلوب التعاون فيستند إلى الحوار الذي يحتكم إلى منطق العقل ويقر بثراء كل ثقافاتنا ويغنم مما تتيحه

عولمة الإتصالات من سرعة التفاعل بين الذاتيات الثقافية لا وفق منطق التنميط للأجيال القادمة وإنما وفق التنوع والتكامل والتلاقح (33).

3 ـ نحو اقتصاد عالمي متوازن وتوزيع أعدل للثروات :

لما كان من الثابت تاريخيا أن تطور اقتصاد البلدان الغربية في القرن الثامن عشر قد أنطلق بشكل مواز مع تطور الديمقراطية فمعنى دلك أن التنمية كانت ولا تزال مرتبطة الحرية ولا حرية من دون ديمقراطية غير أن تعطيل المبادئ الديمقراطية من شأنه يفضي إلى إقصاء القوى الحية والأحزاب الرائدة والزج بها في صراع مدمر، وهذا شكل من أشكال تعطيل التنمية كما أن تسويق الديمقراطية إلى الدول النامية عبر فوهة المدافع يتعارض هو الآخر مع الحداثة ويعد عامل تقوقع لا عامل تفتح.

ولعل المدخل الصحيح لتفادي موت الديمقراطية ولتواصل لغة الحوار إنما هو المدخل الاجتماعي أساسا إذ لا ديمومة لديمقراطية في مجتمع يفتقر فيه المواطن إلى حاجياته الأساسية ولا ينعم فيه بمستوى من العيش الكريم.

لذلك فإن اقتصاد السوق قد لا يعتبر الحل الأمثل إذا لم يصدر عن رؤية واضحة. هذه العدالة لا يمكن بلوغها إلا بتحقيق التوارث بين الاقتصادي والاجتماعي الذي سيكون تدارك اختلاله من أصعب التحديات إذ بهذا التوازن فقط نضمن ديمومة التنمية ويتم الرخاء في مناخ الاستقرار.

ولئن كان لعولمة الاقتصاد الأثر الإيجابي بتفعيل طاقة التنافسية وإسهامه في التنمية إلا أن ذلك لا يخلو من مزالق نتيجة لإخلاق درجات النمو من دولة إلى أخرى ولإختلاف إمكانيات التكيف مع متغيرات العولمة والإدماج ضمن السياق العالمي الجديد، ونتيجة كذلك لما تفرضه منظمة التجارية العالمية من قيود تبدأ بإستبعاد الدولة عن إدارة الأنشطة التجارية وتقليص دورها في التنمية لتنهي إلى الارتباط الوثيق والمشروع بالاستثمارات الأجنبية والشركات المتعددة الجنسيات.

ولا سبيل إلى اعفاء تجارة من مثل هذه المزالق إلا بأمرين الأول يمثّله توفير أسباب الرقي المتزامن لكل الدول وذلك بالاستفادة المطلقة وغير المشروطة من المعرفة الإنسانية من خلال استخدام ما يتبعه العلم من وسائل. فليس لنا اليوم من خيار إذا أردنا لأنفسنا تحصنا وعزة إلا الأخذ بناحية العلوم للانخراط في هذه المغامرة الكونية نأخذ عنها ونعطيها أسوة بأسلافنا الذين تفاعلوا مع ثقافات عصرهم (34).

أما الأمر الثاني فيمتثل في ضرورة توزيع الثروات توزيعا عادلا بحسب درجة التطور التنموي في كل بلد من البلدان لأن تفاوت حجم الثروات بين المجتمعات وخضوع المساعدات إلى منطق مناقض للعولمة وللرؤية الإنسانية الشمولية من شأنها أن يؤديا إلى بروز جغرافيا أخرى قائمة على فقر الشعوب تهيئ لمآس إنسانية خطيرة من عدم الاستقرار واختلال الأمن (35)

وقد تجد بعض الدول النامية نفسها ملفوظة ومعدمة ودون مستقبل بل قد تجد نفسها عاجزة عن تنفيذ أوامر المانح فتفتعل فيها صراعات باطلة تجعلها تنكص إلى الوراء عقودا. وهكذا تتسع الهوة بين الشمال والجنوب بكيفية تشكلّ خطرا حقيقيا لا على الدول النامية فحسب وإنما على كامل الأسرة الدولية. ذلك أن الشمال ينطلق نحوى المستقبل بصورة متسارعة بينما الجنوب يسرع نحو الماضي (36). والحال أنه لا معنى للحوار الحضاري ولتعايش الشعوب وتسامح الأديان من دون انطلاقة شاملة للجميع ومتزامنة نحو المستقبل.

تلك هي إذن الأركان الثلاثة التي يتأسس عليها حوار الحضارات والتي من دونها يكون حوارًا أصمّ أو غير متكافئ بحيث يهيئ لتنامي أيديولوجيا الهوية التي عادة ما تتجلّى في تيارات دينية أو عرقية أو سياسية متطرفة تتخذ من الخصوصية الحضارية أو الخطاب الديني أساسا نظريا لها.

الهوامش والإحالات

1) تضمين لقول مأثور لابن خلدون «المغلوب مولع أبدا بالإقتداء بالغالب»
2) أنّا ماريا شارفوني: مداخله شاركت بها في ندوة التحولات السياسية والاقتصادية والثقافية في العالم: تونس 1997 ص 304
3) محمد صالح المراكشي: مفهوم الحداثة عند بعض المفكرين العرب المعاصرين. المؤسسة الوطنية للترجمة والدراسات بيت الحكمة تونس 1985.
4) زين العابدين بن علي: الخطاب الرئاسي في افتتاح مؤتمر الامتياز جويلية 1998.
5) فؤاد الفخفاخ: التعبير: رؤية متجدّدة الدار العربية للكتاب. تونس 2003
6) الصادق شعبان: عودة حنبعل أو تجديد عهد: طبعة سيراس للنشر تونس 1977 ص 48
7) الصادق شعبان: نحن والعولمة طبعة مؤسسة باباي للنشر تونس 1999 ص 162
8) ناصر يوسف: هكذا نفهم الحداثة: في كتابات معاصرة العدد 23 السنة 1985 ص 54
9) نحن والعولمة ص 462
10) سبقت الإشارة إليه (ابن خلدون)
11) هنري لوفيفر: ما الحداثة: ترجمة كاظم جهاد طبعة دار إبن رشد للطباعة والنشر 1983 ص 7
12) هانس بيتر مارتين ومار الدستومان: فخ العولمة سلسلة عالم المعرفة: العدد 1 السنة 2000
13) نحن والعولمة: ص 197
14) عودة حنبعل: ص 48
15) فؤاد الفخفاخ: الفكر الإستشرافي في نحن والعولمة: (مخطوط)
16) الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. الدار التونسية للنشر 1970 ص 229
17) المرجع السابق: ص 230
18) أحمد أمين: ضحى الإسلام طبعة دار المعارف. القاهرة (ط ت)
19) كوفي أنان: من الكلمة التي ألقاها في افتتاحه للمؤتمر الثالث للأمم المتحدة حول استكشاف الفضاء واستخدامه السياسي جريدة الصباح العدد 16289 جويلية 1999
20) نحن والعولمة: ص 70
21) المرجع السابق: ص 41
22) كريم بقرادوني: في ندوة التحولات السياسية والاقتصادية والثقافية في العالم ص 87
23) نحن والعولمة: ص 41
24) المرجع السابق: ص 40
25) حديث نبوي: ورد في صحيح البخاري.
26) أوليفي روا: تجربة الإسلام السياسي ترجمة نصير مروة 1994
27) فردريكو مايور: في ندوة التحولات السياسية والاقتصادية والثقافية. ص 255
28) حسن علي الايراهيم: الدول الصغيرة والنظام الدولي: طبعة الكويت 1982 ص 14
29) المرجع السابق: ص 16
30) نحن والعولمة: ص 189
31) رفعت السعيد: في ندوة التحولات السياسية والاقتصادية والثقافية ص 69
32) زين العابدين بن علي: الخطاب الرئاسي في افتتاح الحملة الانتخابية. أكتوبر 1999
33) جوهر الجموسي: الصحافة المكتوبة محمل الهويات تونس 1998 ص 141
34) زين العابدين بن علي: الخطاب الرئاسي بمناسبة الاحتفال بيوم العلم جويلية 1989
35) نحن والعولمة: ص 122
36) رفعت السعيد: في ندوة التحولات السياسية والاقتصادية والثقافية ص 69.

حـــوار الأديـــان

... حتّى لا يصدّق هانتنغتون (1)

شكري بوشعالة

تصدير:

«إنّنا لابدّ اليوم أن نستمدّ عناصر حوارنا من طبيعة التّحوّلات **الكونيّة الشّاملة التي نشهدها في هذه المرحلة** الأخيرة من **التّاريخ البشري» د. بوبكّر الأخزوري.**

المقـــدّمة:

ما فتئت دائرة الاهتمام بـــ «حوار الأديان» تتّسع يوما بعد يوم حتّى أصبح هذا الموضوع في الحقبة التّاريخيّة الرّاهنة **هاجسا إنسانيّا مشتركا ومطلبا أمميّا ملحّا** لا محيد للإنسانيّة عن تداوله وتناوله والانخراط فيه والجدال حوله. فقد تصدّر سلّم قضايا الألفيّة الثّالثة متجاوزا كلّ الحدود الجغرافيّة والفروقات الملّيّة والمذهبيّة والاختلافات العرقيّة والعقديّة وأدرج ضمن أولويّات المشاريع الأمميّة وخيارات السّاسة الإصلاحيّة.

لقد أيقن الجميع بــ**أن لا مناص للبشريّة من صراعاتها** التّاريخيّة الدّامية - التي مازالت تلقي برهابها على العالم بأسره - **بغير الانفتاح على الآخر** والدّخول معه في حوار جادّ وبنّاء من أجل المصلحة المشتركة بعيدا عن كلّ أشكال الفردانيّة والإنّيّة والنّرجسيّة والمطامع الشّخصيّة الضّيّقة.

ولاغرو أنّ إعلان **الأمم المتّحدة ومنظّمة اليونسكو** تحديدا عن أن تكون السّنة الأولى من الألفيّة الثّالثة سنة **حوار الثّقافات** قد قدّم الدّليل الواضح على راهنيّة القضيّة وحساسيّتها وأولويّتها في أجندا اهتمامات المجتمع الدّولي. وهو ما يفسّر إلى حدّ بعيد اعتباره الموضوع الرّئيسيّ في خطاب البابا **جون بول الثّاني** بتاريخ 01-01-2001 بمناسبة اليوم العالمي للسّلام معتبرا **أنّ لغة الحوار بين الثّقافات**-والدّين مقوّم أساسيّ من مقوّمات الثّقافة-**هي السّبيل لبناء صرح حضارة الحبّ والسّلم والتّآخي**(3).

إنّ فكرة الحوار بين الأديان لم تبن من فراغ ولم تكن أبدا - ولن تكون - ضربا من الاعتباط الفكريّ والإغراءات الانفعاليّة اللاّواعية وإنّما هي - في نظرنا - نتيجة حتميّة ومباشرة لجملة من العوامل الموضوعيّة التي اعتملت فيما بينها لتفرز هذا الاهتمام الملفت **دوليّا وإقليميّا ووطنيّا** فكانت وراء **بداهة الطّرح ووجاهة المقاربة**.

ولعلّ من أبرز هذه العوامل **تأثّل الظّاهرة الصّميم في التّاريخ الإنسانيّ** منذ أن عرف الجنس البشريّ

التّنوّع الدينيّ والاختلاف العقديّ سواء بين أبناء الدّيانات الرّساليّة يهوديّها ومسيحيّها وإسلاميّها أو بينها وبين الدّيانات الوضعيّة أو ما اصطلح على تسميتها بالمذاهب الروحيّة.

فـ «لم تنقطع الحوارات والجدالات والمناقشات بين علماء هذه الأديان وممثّليها والنّاطقين باسمها في أيّ مرحلة من المراحل. وظلّت أشكال ذلك الحوار وصيغه ومضامينه متحرّكة متطوّرة من طور إلى طور ومن سياق حضاريّ إلى آخر» (4).

وإذا كانت لهذا الحوار من سامي **الغايات** ما يحرّكه فإنّ له بالمقابل- وللأسف- من **العقبات** الكأداء ما يعيق مساره ويحول دون استحثاث خطاه نحو غد الإنسانيّة المشرق. لذلك وجب التّفكير جدّيّا في صوغ أسسه والتماس منافذه وارتياد ما أتيح لأجله من سبل.

وسنحاول في هذه المقاربة المتواضعة أن نلامس موضوع **الحوار بين الأديان** انطلاقا من الاستفهامات الثّلاثة التّالية :

- **كيف السبيل إلى إرساء** حوار ناجع بين الأديان؟
- **و ما غائيّات هذا الحـــــوار** ؟
- **و ما العوائق التي تحول دون تفعيله؟**

ونشير بدءا إلى أنّنا اهتممنا في هذه المقاربة الوجيزة بـ«**الأديان السّماويّة**» لا من باب إقصاء ما سواها وإنّما لضرورة منهجيّة تفرض علينا الانتقاء مخافة التّيه في ثنايا موضوع هو من الشّساعة بمكان.

مدخل في ماهيّة المصطلح:

الحوار في اللّغة هو «**حديث يجري بين شخصين أو أكثر**، وتحاور القوم : تراجعوا الكلام بينهم وتجادلوا وفي التّنزيل العزيز: واللّه يسمع تحاوركما (5) وحاوره محاورة وحوارا جاوبه وجادله وأحار الجواب: ردّه يقال سأله فلم يحر جوابا» (6). وجاء في التّهذيب للأزهري عن اللّيث أنّ **المحاورة** مراجعة **الكلام في المخاطبة** تقول حاورته في المنطق وأحرت له جوابا وما أحار بكلمة، والاسم من المحاورة الحوير تقول: سمعت حويرهما وحوارهما (7).

والحاصل من هذا **التّعريف اللّغوي** أنّ من شروط الحوار توفّر طرفين على الأقلّ هما **المحاوِرُ والمحاوَرُ** يجري بينهما كلام حول موضوع ما أو مسألة ذات طابع إشكاليّ بغاية العبور بهما من رأي إلى آخر أو من وضع جداليّ إلى ما هو أفضل منه.

ولكن كيف للأديان أن تتحاور؟ لعلّنا نرجّح أن يكون حوار الأديان هو من باب مجاز الكلام **يقصد به تحاور المُعتَنِقِين لا المُعتَنَق في حدّ ذاته**.

أمّا اصطلاحا، فالحوار يعني احترام الآخر في ما هو عليه وما يريد أن يكون على حدّ عبارة **موريس بورمانس**. «وهو قبل كلّ شيء ضدّ الصّدامات سواء كانت لفظيّة أو اتّخذت أيّ شكل من الأشكال العدائيّة الفعليّة»(8). «وهو محادثة بين شخصين فأكثر حول موضوع محدّد اختلفت حوله الآراء بهدف الوصول إلى الحقيقة أو الاقتراب منها بعيدا عن التّعصّب وحبّ الغلبة مع توفّر الرّغبة في قبول الحقيقة وإن كانت مع الآخر» (9).

و«قد استعمل **تايلور** مفهوم **الحواريّة La Dialogique** ليبيّن كيفيّة تكوّن هويّة الفرد من خلال الاتّصال بالآخر والتّبادل المستمرّ، وبذلك يصبح الاختلاف قيمة في ذاته. إنّه يساعد الفرد على خلق مسافة إزاء هويّته فيدفعها إلى النّموّ من خلال مقارنتها بأنماط هويّة أخرى. ولايكتفي الفرد في هذه الحالة بملاحظة الآخر واستدماجه بل يتعلّق الأمر بديناميّة ما بين ذاتيّة... فكلّ منّا يحمل بشكل متفاوت الوضوح حكما على هويّة الآخر ويتلقى في الاتّجاه المعاكس حكم الآخر عليه، وبذلك يبرز الاختلاف كشرط ظهور الهويّة ذاتها. والهويّة الثّقافيّة شأنها شأن الهويّة الفرديّة لاتنفصل عن علاقة بالغيريه والاتّصال ما بين الثّقافي» (10).

1 - كيف السبيل إلى إرساء حوار ناجع بين الأديان؟

إنّ التّساؤل عن كيفيّات إرساء الحوار هو في وجه من وجوهه بحث في السبل الكفيلة بتفعيله وارتياد المسالك المؤدّية إليه. والحقيقة أنّ الإجابة عن هذا التّساؤل تحتاج إلى حيّز نصّيّ يربو على ماهو متاح لنا في هذه الصّفحات نظرا لتنوّع وجهات النّظر وتعدّد احتمالات الإجابة عنه. فمن الباحثين من تحدّث عن **ضرورة إيلاء ما يجمع الأديان الأولويّة المطلقة في الحوار بينها** (11)، ومنهم من رأى أنّ **الحوار لايتمّ إلاّ بترسيخ ثقافته** انطلاقا من تنقيح المناهج التّعليميّة وتربية النشء عليها، ومنهم من يجد **في وسائل الإعلام بأنواعها مسلكا ناجعا وفعّالا لترسيخ مبادئ هذا الحوار**.... وسنحاول فيما يلي الوقوف عند بعض السّبل الكفيلة بتفعيل الحوار بين الأديان. ويشكّل هذا الاستفهام الحجر الأساس لإقامة حوار هادئ وبنّاء بين الأديان يراعى فيه أوّلا **حقّ الاختلاف بين الأطراف المتحاورة**، الذي يمثّل في نظرنا الخطوة الأولى في سبيل هذا الحوار.

* الاعتراف بحقّ الاختلاف :

«إنّه حقّ بشريّ وحقّ طبيعيّ أن يعبد كلّ امرئ ما يشاء.. وليس لدين حقّ السّيطرة على دين»
تارتوليانوس

«إنّ وجود الآخر المخالف لنا، حقيقة كونيّة وإرادة ربّانيّة لا دخل لنا فيها. فاللّه الخالق الحكيم هو الذي شاء هذا الاختلاف وأمرنا بأن نتعايش معه بكلّ جرأة ومصداقيّة» قال تعالى: «ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين إلاّ من رحم ربّك ولذلك خلقهم(هود118-119)» (12).

و«ليست قضيّة التّعامل مع المختلف عنّا جنسيّا، أو عرقيّا، أو لونيّا، أو إيديولوجيّا، أو ثقافيّا قضيّة ثانويّة، إنّما هي لبّ موضوع التّفاعل مع الآخر المختلف عنّا دينيّا ذلك أنّنا نعتبر التفاعل مع المختلف عنّا دينيّا نواة صغرى منبثقة عن مركز وهو الاختلاف بجميع تجلّياته. ولايمكن في نظرنا الفصل بين تعاملنا مع الآخر المختلف عنّا سلوكا وصورة، وهيأة وجنسا، ولونا وبين موقفنا من المغاير لنا دينيّا.» (13).

لقد خلق اللّه البشر شعوبا وقبائل وبعث فيهم الأنبياء والرّسل بصحفه وكتبه، وتعاليمه العظيمة السّمحة، ولعلّ من متطلّبات حوار الأديان ألاّ تبقى كلّ ثقافة- والدّين جزء منها- أسيرة ذاتها وحبيسة حدودها الضّيّقة وإنّما عليها أن تكون في اتّصال دائم مع سائر الثقافات الأخرى وهو ما يتطلّب مراجعة جادّة ودقيقة للخطابات الدّينيّة وللمعاجم التي تستند إليها (14) ; ولعلّ هذا عين ما ذهب إليه د. فؤاد الطّوال أسقف تونس حينما أكّد على قيمة الخطاب الدّيني في إرساء مثل هذه الحوارات «أمّا إذا تحوّل الخطاب الدّينيّ إلى تهجّم وتشويه للحقيقة فهو يلحق الضّرر بجميع الأطراف ويقود البغض عفويّا إلى تعصّب دينيّ أعمى يتنافى مع العيش المشترك ومتطلّباته» (15). وبمثل ما تصدر عن حناجر الخطباء دعوات المحبّة والتّسامح والتّآخي «قد تنطلق من المنابر نفسها أصوات الفتنة المخالفة لجوهر الدّين» (16). فالرّهان اليوم هو «**كيف للمؤمن المعاصر أن يعتقد** في صحّة دينه ويقبل في **الوقت ذاته بالحوار البنّاء والتّفاعل الإيجابيّ مع بقيّة الأديان؟**» (17) ذاك هو السّؤال المركزيّ الذي حاولت عديد النّدوات الفكريّة تدبّره والتّفكير فيه والإجابة عنه.

* إقامة الملتقيات والنّدوات وإنشاء مراكز مختصّة:

لقد تكثّفت الجهود الدّوليّة والإقليميّة والوطنيّة لإرساء ثقافة الحوار عبر الملتقيات والمؤتمرات(18) والنّدوات وإنشاء مراكز ووحدات بحث تعنى بهذا المبحث وتتولّى الإشراف والمتابعة لكلّ مسعى غايته الأسمى إرساء قاعدة للتحابب والتّوافق بين مقوّمات الهويّة والخصوصيّة ومتطلّبات الحقبة العولميّة الرّاهنة.

ولم تكن البلاد التونسيّة بمنأى عن هذا الحراك الفكريّ

فقد أعلن عن بعث مركز وطنيّ لحوار الحضارات يوم 31 ماي 2002 بمناسبة الاحتفال باليوم الوطني للثّقافة. وانعقدت بها ندوات دوليّة حول **السّلام وحوار الأديان** نذكر منها :

- **ندوة حوار الحضارات والتّضامن الدّوليّة** التي نظّمتها جمعيّة البرلمانيّين بتونس في شهر أكتوبر من عام 2000.

- النّدوات العلميّة الملتئمة بالمعهد الأعلى للحضارة الإسلاميّة 2000-2002-2003.

- النّدوة المنتظمة بقصر المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون قرطاج 2001. تحت عنوان **تونس اليابان حوار ثقافيّ**.

- النّدوة الدّوليّة المنعقدة بتونس أيّام 15و16و17 أفريل سنة2003 تحت عنوان «الإسلام والسّلام».

هذا فضلا عن الملتقيات الدينيّة كالملتقى الإسلامي المسيحي سنوات 1976و1980و 1982 و1986.

فهذه النّدوات والملتقيات تمثّل في حقيقة الأمر منابر لتقريب وجهات النّظر وتدارس القضايا المشتركة ولهذا وجب أن نشيد بإقامتها ونناشد بالحرص على استمراريّتها.

* التّركيز على القواسم المشتركة بين المتحاورين:

تمثّل هذه القواسم بحقّ أساسا مرجعيّا متينا لتوطيد عرى التّواصل بين الأنا والآخر بعيدا عن المسائل الخلافيّة الشّائكة التي لا يجدي الجدال حولها في مراحل الحوار الأولى لأنّها ستكون بحقّ مثارا للتّخاصم والتّجادل اللاّمجديين.

ولعلّ من أبرز هذه القواسم تلك القيم السّرمديّة السّمحة والمبادئ الأخلاقيّة الخالدة الثّاوية في تعاليم كلّ دين كإشاعة روح **التّسامح والوفاق والسّلم والسّلام** (19) بين الأمم و«**لاسلم بين الأمم دون سلم بين الأديان**» على حدّ عبارة العالم اللاّهوتي السّويسري **هانزكينق**.

وهكذا نوقن بأنّ على المجتمع الدّولي الاستجابة لدعوة **روجيه غاروديه** التي ضمّنها كتابه «**من أجل حوار بين الحضارات**» والتي تتلخّص في ضرورة إنشاء مشروع مستقبليّ للجميع في القرن الحادي والعشرين(20) يعنى بتقريب وجهات النّظر بين الأطراف المتنازعة والطّوائف المتصارعة وهكذا نضمن لإنسانيّة الإنسان دوامها واستمرارها.

* العلم والتّعلّم:

لايختلف إثنان في أنّ العلم- كما **الدّين**- قادر على أن يجمع بين الأمم أكثر ممّا يفرّق خاصّة إذا أولى العلماء والمشتغلون بالحقول المعرفيّة تلك القيم السّمحة والمبادئ الأخلاقيّة الخالدة حظّها من العناية والتّقدير. فتاريخ العلم الطّويل يثبت أنّ العلوم قد كانت سبيلا ناجعة لمدّ جسور التّواصل، فلا أحد ينكر فضل العلوم في التّقريب بين الشّعوب وبمثل ما أفادت الحضارة العربيّة من علوم اليونان كانت هي بدورها وراء نهضة الغرب الأوروبي بعد تردّيه في ظلاميّة القرون الوسطى عن طريق حركات التّرجمة والرّحلات العلميّة.

«إنّ العلم لاجنس له ولادين بل هو إرث عقلانيّ إنسانيّ مشترك وضع لمنفعة النّاس جميعهم أدناهم وأعلاهم عربيّهم وأعجميّهم» (21). و«فضل العرب والمسلمين على أوروبّا في نقل علوم اليونان أمر لاينكره أحد فلولاهم لضاعت فلسفة اليونان وما أمكن لأوروبّا أن تنهض نهضتها تلك إلاّ بعد قرون من زماننا هذا» (22). لذلك فقد تغني الأمم بعضها بعضا إذا ما وفّروا لأنفسهم فرص ذلك فيتبادلون ما يعلمون وما لايعلمون في شتّى ضروب المعرفة، وهكذا يكون التّلاقح المثمر والتّراشح الجادّ بين الأنا والآخر وبين الشّمال والجنوب على جميع الصّعد.

أمّا **التّعلّم** فهو أن يستحيل الحوار بين الأديان ملكة مكتسبة لدى الأجيال الصّاعدة التي ستجد نفسها في

مواجهة إشكال الأنا والآخر عاجلا أو آجلا فوجب على السّلط المشرفة أن تستشرف هذا الإشكال وأن تعدّ له العدّة البيداغوجيّة والتّربويّة اللاّزمة حتّى تسلم من مغبّاته غير محمودة العواقب. ولو حاولنا النّظر في مشاريع الإصلاح التّربوي في بلادنا لوجدنا تجلّيات هذا التّوجّه نحو إرساء ثقافة الحوار في أذهان النّاشئة من مختلف المستويات التّعليميّة (23)، وهو ما يؤكّد ضرورة غربلة البرامج التّعليميّة من كلّ ما يسيء إلى الآخر «وبهذا يتمّ القضاء على الصّورة المشوّهة التي يحملها كلّ طرف عن الآخر» (24).

وهكذا وجب أن «ندخل فكرة الحوار في صميم المشروع التّربوي ليصبح واقعا ملموسا في البرامج المدرسيّة. ذلك أنّ الحوار الدّينيّ الذي ننادي به يظلّ في دائرة الأماني والتّصريحات الخطابيّة ما لم يتجسّم في رؤية واضحة نلقنها لطلاّبنا وطالباتنا على مقاعد الدّراسة عن طريق كتبهم المدرسيّة والمبادرات التّربويّة المنهجيّة واللاّمنهجيّة وتأهيل معلّمينا ومعلّماتنا.

وغنيّ عن القول إنّ للتّربية الدّينيّة دورا حاسما في هذا المجال فهي تعنى بإيصال المفاهيم الدّينيّة وتنشئة الطّلاّب عليها» (25). ويمكن في هذا الصّدد أن نشير إلى أهمّيّة وسائل الإعلام مكتوبها ومسموعها (26) ومرئيّها في بلورة هذه المبادئ العامّة لحوار الأديان، فلا أحد اليوم ينكر دور الإعلام في خلق الرّأي العامّ وصقله وتوجيهه ومدى إسهامها «في خلق رأي عامّ عقلانيّ ومتسامح ينبذ تلقائيّا النّعرات الطّائفيّة ويعزل أصحابها» (27).

2 - ما غائيّات حـــوار الأديـــان؟

إنّ مطلب الحوار بين الأديان يبقى قاصرا عن بلوغ النّجاعة والفاعليّة اللاّزمتين إن لم يختطّ له من الأهداف والغائيّات ما يستهدي بنورها في دربه الطّويل. وإذا كان الدّرس الميكيافلّي قد علّمنا أنّ الغاية تبرّر الوسيلة فما يضير البشريّة لو أنّها حدّدت غاياتها ورسمت أهدافها حتّى تضمن للحوار بين الأديان أكبر قدر ممكن من فرص النّجاح..

فمن أبرز الغايات التي يرمي لها المجتمع الدّولي من وراء حوار الأديان:

* حفظ حقوق الإنسان:

« les religions sont appelées aujourd'hui à faire entendre une voix prophétique au cœur même de la société civile pour lui révéler les exigences d'un authentique humanisme qu' y serait la garantie ultime des droits de l'Homme pour tous les hommes »

Maurice Bormance.

ولعلّ من أبرز حقوق الإنسان و أوكدها حقّ المساواة وحقّ الحياة وحقّ الحرّيّة التي نصّ عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فـ«لكلّ فرد الحقّ في الحياة والحرّيّة وسلامة شخصه» و«لكلّ شخص الحقّ في حرّيّة التّفكير والضّمير والدّين ويشمل هذا الحقّ تغيير ديانته أو عقيدته وحرّيّة الإعراب عنهما بالتّعليم والممارسة وإقامة الشّعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرّا أو مع الجماعة». وقد رعت التّعاليم الدّينيّة بالمقابل الحقوق ذاتها فتبنّت مقولاتها وشرّعت لأديباتها وجعلت من تطبيقها واقعا ملموسا واضعة لها من الأسس والدّعائم اللاّزمة ما يكفل صونها وتفعيلها. فدعوة الأديان السّماويّة- وحتّى الوضعيّة- إلى حفظ الحقوق البشريّة من شأنها أن تحقّق التّكامل الإنسانيّ والوفاق الأمميّ وأن تقيم العلاقات بين الأنام على أساس منصف وعادل. وهكذا يعمّ الخير الجميع وتوضع أسس العمران، **أليس العدل أساس العمران؟** وفي غيابه، حتما، انتفاء للبناء وتوقّف عن التّطوّر والتّقدّم. وإذا ما ريم لحوار الأديان النّجاعة والفاعليّة فعلى المتحاورين أن يسعوا لإبراز ما شرّعته تلك الأديان من أحكام وما سنّته من سنن تحفظ مجمل تلك الحقوق. فـ**الحرّيّة** مثلا هي في الحقيقة تجلّ سام للقيم الإنسانيّة و«أصل الحرّيّة الإنسانيّة أنّ الله تعالى خلق هذا الإنسان وكرّمه وجعله حرّا منطلقا في ضوء ما حدّد له من منهج يسير عليه ووفق ما أعطيه من إدراك وعقل يهتدي بهما في حياته»(28).

وتشمل الحرّيّة أيضا حرّيّة المعتقد لكنّ الثّابت أنّ المعطى الإيماني في الرّسالات التّوحيديّة قد استطاع أن يوفّر أرضيّة مشتركة بين أبنائها تتمثّل في وحدة المعتقد بأنّ الله واحد لا شريك له «وإذا استشعر الإنسان جلال هذا الأصل الرّوحيّ الذي يجمعه بأفراد الإنسانيّة قاطبة في مشارق الأرض ومغاربها، إلى جانب الأصل المادّي الذي يجمعه بأبوّة واحدة فإنّه حينئذ يشعر بأنّه يعيش في كيان واحد، مرتبط بعلاقات والتزامات نحو إنسانيّته، فيجد نفسه مندفعا نحو تحقيق الوفاق التّكاملي في هذه الحياة التي هي قنطرة العبور إلى الدّار الآخرة الباقية، لأنّ رابطة الإيمان أقوى من رابطة الدّم والنّسب» (29).

*** التّأسيس للمستقبل :**

إنّ منزلة أيّ دين في الضّمير الجمعيّ تغري بتوظيف تعاليمه في كلّ مشروع يطلب لنفسه المشروعيّة ويرمي إلى كسب أكبر عدد ممكن من الأنصار ونحن نعتبر أنّ من **غائيّات الحوار بين الأديان التّأسيس للمستقبل** وما الإصرار الدّوليّ على تفعيل مثل هذا الحوار بين الأمم إلاّ دليل على أنّه يمثّل أحد أهمّ المشاريع الأمميّة وخيارا استراتيجيّا يدرأ عن الإنسانيّة شبح الصّدام ومخاطر التّطاحن غير محمودة العواقب. وإذا كان الماضي البعيد والحاضر المعيش قد كانا شاهدين على صراعات أليمة ودامية بين أنصار الأديان بمختلف مرجعيّاتها، فإنّ العيون تتطلع مشرئبّة إلى غد أفضل ومستقبل أشرق يقطع مع الأغلاط البشريّة الفادحة التي جرّت العالم إلى حروب عالميّة وطائفيّة دفعت ضريبتها آلاف الأرواح المدنيّة البريئة لا لذنب اقترفت ولكن لأنّها دانت بعقيدة مغايرة لعقائد من حولها. **وهكذا يصبح الحوار بين الأديان مطيّة للحوار بين الثّقافات وبالتّالي بين الحضارات** ورافدا أساسيّا لإرساء رؤى جديدة تحرّر الجميع من عقم النّماذج التّماميّة التي لاترى الكمال إلاّ في ما اختارته واعتقدته.

3 - ما العوائق التي تحول دون تفعيله؟:

إنّ اليقظة الدّينيّة الملفتة للانتباه في كامل أرجاء المعمورة - ولاسيّما في المناطق السّاخنة كمنطقة الشّرق الأوسط المضمّخة قداسة روحيّة ودما استشهاديّا- تسترعي انتباهنا وتستحثّ الجميع إلى تدبّرها والتّفكّر فيها حتّى توظّف توظيفا إيجابيّا يحفظ للوجه ماءه وللجسد روحه و دماءه. ذلك أنّ اللّقاء بين الغرب المسيحي والشّرق المسلم «لم يخل من الحروب ونزاعات الهيمنة والاستغلال، التي نشأت عنها ذاكرة جماعيّة تتّسم بالطّابع العدواني المتبادل فمنذ نشأة الإسلام ظلّت الحروب سجالا بين الغرب المسيحي والشّرق المسلم ومن جملتها الحروب الصّليبيّة والحروب الإسلاميّة في قلب أوروبّا ... والتي مازالت تغذّي الذّاكرتين بصورة سلبيّة متعاكسة وفي التّاريخ الحديث برزت ظاهرة الاستعمار وتجزئة الوطن العربي ونشوب الصّراع العربي الإسرائيلي وغيرها..» (30) بما يذكي نيران التباغض والتّحاسد بين الأطراف المتصارعة وسرعان ما يتّخذ هذا الصّراع لنفسه لبوسا دينيّا لسلطته اللاّمتناهية على القلوب. ويتغلغل التّعصّب الدّينيّ في النّفوس.

*** التّعصّب :**

يمثّل التّعصّب أحد أهمّ العوامل المعيقة لمساعي الحوار بين الأديان ذلك أنّه في بعد من أبعاده انتصار للأنا على حساب الآخر دونما اعتبار للحقّ والعدل والخير، فأن أتعصّب لملّتي أو ديني أو مذهبي هو أن أحيد عن جادّة الحقّ وأميل إلى ما أدين به دون سواه وفي ذلك هضم ظالم للحقّ وتجنّ قاس على من سوانا من «الملل والنّحل» فشدّة الارتباط بالجماعة أو العصبة والجدّ في نصرتها والتّعصّب لمبادئها من شأنه أن يشعل فتيل التّناحر بين كلّ المتعصّبين لدينهم وملّتهم ومبادئ عشيرتهم. وهكذا تستذكى نار الفتنة **بين الإنّيّة والغيريّة وبدل التّواصي بالحقّ والوفاق وكلّ مشاعر التّضامن والإخاء نجد أنّ الكلّ يقاتل الكلّ حدّ التّفاني.**

إنّ «التّعصّب المفرط هو شرّ محض، لأنّه -في الأصل- عدوان محض، عدوان على الذّات تماما

كما هو عدوان على الآخر. وما هما معا لولا هذا التّعصّب العدوانيّ سوى الـ«نحن». ومهما كانت أسباب خلافاتنا، ومهما كانت دوافع اختلافاتنا، ففي الحوار نجاتنا ممّا يتربّص بنا جميعا من أخطار لم يعد أحد منّا يتجاهل ما ستفعله بنا إن فقدنا يوما إيماننا بضرورة أن يتواصل هذا الحوار المتكافئ وبمختلف الوسائل السّلميّة المتاحة لنا» (31).

وجدير بالذّكر في هذا المقام أن نلفت انتباه القارئ إلى مقال الأستاذ حسن القرواشي الذي ألقي في النّدوة العلميّة الدّوليّة «الإسلام والمسيحيّة في بناء الوفاق» بتونس أيّام 17 و18 و19 فيفري 2004 والذي أبان فيه عن أنّ الأديان بمثل ما كانت مؤسّسة للسّلام والتّعايش والتّحابب، فإنّها كانت و- للأسف- مصادر للعنف وحسبه أنّ العنف فيها يمثّل «مادّة غزيرة لافتة ومعطى قارّا في كلّ الأديان ومن العبث أن يقع تجاهله والسّكوت عنه» (32). فالعنف حاضر في مستوى البنى الثّقافيّة أو المخيال الجمعي وفي مستوى المعرفة والحقيقة إذ أنّ «جلّ الأديان تعتبر نفسها المحور وترفض حتّى فكرة الهامش أو وجود أديان من درجة ثانية وقد تكرّرت عبر التّاريخ عمليّة التّجاوز والإلغاء بين الأديان فكان كلّ دين يلغي ما سبق ويعتبر نفسه الأفضل والنّهائيّ دون منازع» (33). وهكذا يعتبر كلّ دين نفسه «**مالك الحقيقة** دون غيره وأنّ الخسران هو مآل من لا يرتبط به» (34) والعنف يمتح من المعجم الدّيني في النّصوص التّأسيسيّة ما قد يوهم بشرعيّته وهي مسألة على غاية من الخطورة نظرا لمكانة الدّين في أفئدة معتنقيه ووجدانهم، ودعوة بسيطة من هذا الدّين أو ذاك لمحاربة غيره كفيلة بإشعال نار قد يستعصى إخمادها.

* التّجاهل المتبادل:

يبدو هذا العائق استتباعا بديهيّا وإفرازا منطقيّا من إفرازات التّعصّب كائنا ما كان نوعه ولونه فالتّقوقع على الذّات ورفض كلّ ما هو خارج عنها **أو «كلّ ما ليس أنا»** من شأنه أن يدعم الجفاء بين الأمم بدل الإخاء ويذكي بين القلوب نعرات الكراهيّة و وساوس الأحقاد. فرؤية المجتمع الواحد لغيره من المجتمعات بنظرة الاستعلاء أو التّحقير من شأنها أن توقد نار الضّغائن في الأفئدة فـ«في ضوء ظاهرة الاستعمار والظاهرة المقابلة لها المتّصلة بحركات التّحرّر في المجتمعات المستعمرة حاول الغرب أن يجعلنا نعتقد أنّه يجسّد العقل الكونيّ الذي تنشده البشريّة منذ قرون، ثمّ لمّا أعجزته مقاومة الغير مقاومة السّلاح ومقاومة اللّسان انكسر الغرب وبدأ يتمثّل ذاته كعقل منحاز متميّز بالدّوام عن كلّ من لم ينحدر منه»(35).

إنّ الإنسان عدوّ ما يجهل وبالتّالي **فإنّ تجاهل الأنا للآخر وتجاهل الآخر للأنا يقود بالضّرورة إلى التّعادي** و«كثيرا ما يجهل كلّ من الطّرفين من هو الآخر في حقيقة ذاته ومشاعره وطموحاته، ومن ثمّ يرسم كلّ واحد لنفسه صورة عن الآخر انطلاقا من مخاوفه وشكوكه ومن باب الدّفاع عن النّفس فيرسمها صورة عدوانيّة بدلا من أن يرى في الآخر شريكا له في البناء وهذا ما يزيد الحوار صعوبة»(36).

وعليه فـ«إنّ الجهل المتبادل للآخر كان ومازال مدهشا. وليس من النّادر العثور على أمثلة لجماعات يتجاهل بعضها البعض تماما على الصّعيد الدّيني رغم تعايشها على نفس الأرض، واستعمالها لنفس اللّغة وانتمائها لنفس البلد، في حين أنّ إقامة حوار مع طرف آخر يقتضي حدّا أدنى من المعرفة المشتركة. وفي حالة فقدان هذه المعرفة المتبادلة لن نشهد في أفضل الأحوال إلاّ حوارات ذاتيّة تحلّ فيها الحجج المتسلّطة محلّ الحجج المتكافئة وتستعمل فيها القوالب الأكثر تعسّفا دون أدنى تحفّظ» (37).

* الأفكار الهدّامة وخطر التّسليم بها:

لعلّ من أخطر الأفكار التي راجت في موفّى القرن العشرين فكرة «صدام الحضارات» التي نظّر لها المفكّر الأمريكي صامويل هانتنغتون في مؤلّفه(38)

«Clash of Civilizations». فقد بيّن مؤلّف هذا الكتاب أنّ التّاريخ يسير نحو عالم متعدّد الأقطاب، كلّ قطب يمثّل حضارة من الحضارات وسيكون الصّراع أساس العلاقة بينها. . هذه النّظرة السّوداويّة لمستقبل العلاقات بين المجتمعات قد وجدت في أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 ما يذكي رجاحتها، فكان أن تبنّتها عديد الجهات المسؤولة داخل الولايات المتّحدة الأمريكيّة وخارجها. ، وصدح العديد من المفكّرين ببداهة الصّراع بين الحضارات وحتميّة تناحرها.

وقد حاولت الأستاذة سامية اللّجمي في مقالها الموسوم بـ«**الثّقافة والحضارة: من أجل قراءة تتجاوز نظريّة صدام الحضارات**» (39) النّفاذ إلى جوهر نظريّة «صدام الحضارات» فكشفت عن مبرّراتها وأسسها وعن محدوديّة رؤية صاحبها.

فأمّا **المبرّرات** فمنها تاريخ الصّراعات الطّويل بين الأمم والشّعوب جرّاء الاختلافات الثّقافيّة والرّؤى الكونيّة التي يحملها كلّ شعب عن علاقة الإنسان بالرّبّ وبالإنسان وعن مفاهيم الحرّيّة والسّلطة. وأضاف صامويل أنّ تنامي مصالح الغرب الاقتصاديّة بفضل تفوّقه العسكري سيولّد ردود أفعال متفاوتة الخطورة لدى الحضارات الأخرى لرفض هيمنته سيّما وأنّها بدأت تشهد تطوّرا متناميا ذهنيّا وهيكليّا. . . ثمّ إنّ الحضارة بما هي مجال أوسع يمكّن الفرد من التّماهي معه قد تشكّل عائقا ثقافيّا بين الحضارات بالنّظر إلى البعد المحلّي والخصوصي. ذلك أنّ المنظومة القيميّة للحضارة الإسلاميّة مثلا وإن تقاطعت مع منظومة الغرب القيميّة تبقى لها خصوصيّاتها التي من المستحيل أن تتنازل عنها حتّى وإن كان الثّمن دما وروحا والعكس صحيح. ويرى هانتنغتون أنّ خطوط الصّدع بين الحضارات قد تحوّلت إلى صراعات ذات لبوس دينيّ وهو ما يشدّد على قيمة الدّين من حيث أنّه ركيزة أساسيّة من ركائز الحضارات. وأمام تعدّد الأديان فإنّ الصّدام يلوح في نظر صامويل حتميّا (40).

وأمّا **أسس** هذه النّظريّة فإنّها تقوم على محاور مفصليّة ثلاثة هي **الثّقافة والهويّة والحضارة**. «فـ**الثّقافة** في أنموذج «صدام الحضارات» مدوّنة من القيم والمعايير وأنماط التّفكير الثّابتة. وهي بهذا المعنى منغلقة على ذاتها وتحدّد في ضرب من الحتميّة اتّجاهات سياسيّة بعينها (التي) لا يمكن التّوفيق بينها وبين غيرها التي نشأت داخل ثقافة مغايرة»(41).

أمّا **الهويّة** فهو سؤال محوريّ في أنموذج «صدام الحضارات» وهي في مفهوم هانتنغتون ذات نقيّة مغرقة في الخصوصيّة وعلى أساسها يتحدّد العدوّ والصّديق وتتحدّد خطوط الصّدع بين مختلف الحضارات.

وأمّا **الحضارة** فهي التّجلّي الأكمل والأشمل للمنظومة القيميّة لشعب ما سمتها الثّبات واللاّتغير. وبما أنّ صاحب نظريّة صدام الحضارات يستشرف ظهور أقطاب يمثّل كلّ قطب منها حضارة بعينها لها ما يميزها عن غيرها فإنّ قدر العلاقات بينها -حسبه- محكومة بالصّراع والصّدام حتما إمّا ولاء أو رغبة في السّيطرة والهيمنة: الغرب ضدّ بقيّة العالم أو الغرب ضدّ الإسلام. . .

ويبدو أنّ هذا التّصوّر لمستقبل العلاقات بين الأديان والثّقافات والحضارات من أشدّ العوامل المعيقة للحوار كائنا ما كان نوعه. وإذا كان التّصوّر ذاته ينظّر للصّراع ويشرّع له من أجل سيادة دين واحد وثقافة واحدة وحضارة واحدة فإنّه بالمقابل سيحرم البشريّة من فرص الإفادة والاستفادة من نعمة الاختلاف التي نراها باعثا على ثراء الذات الفرديّة والجماعيّة واغتنائها بما يؤسّس للتّقارب عبر الاعتراف بالآخر. «ومن ثمّ تنعدم كلّ شروط ممارسة الحياة» (42).

ونحن على يقين من أنّه «من الضّروري الحفاظ على هويّتنا وعلى مقوّمات حضارتنا مع التّفتّح على ثقافات الغير واعتماد مبدإ المحاكاة النّاجعة وأخذ كلّ ماهو هامّ في الحضارات الأخرى» (43). «ولاشكّ أنّ في حوار الحضارات والأديان فائدة للإنسانيّة جمّةفبالحوار يتعرّف الإنسان على أخيه الإنسان وقد يتعرّف على دينه بمعرفة

ديانة الآخر واحترامها وتقدير ما منّت به على الإنسان من قيم سامية ترفع مرتبته وتمكّنه من كسب إنسانيّته وحمايتها» (44).

الخـــــــاتمة:

إنّ في روح الأديان من السّماحة الإنسانيّة والتّراحم البشريّ ما لا ينكره منصف ولايجحده عادل الأمر الذي يؤهّلها لـ«إشاعة التّسامح بين البشر وتنقية جوّ الحياة من سموم التّحاسد الفرديّ والتّطاحن الطّبقيّ والتّناحر العنصريّ والتّعصّب الدّينيّ» (45) وهي جميعها رساليّها وروحيّها سماويّها ووضعيّها مدعوّة الآن وبإلحاح إلى التفكير جدّيّا في إيجاد مخرج لما تردّت إليه حال البشريّة اليوم بعد تاريخ صراعاتها المريرة وجراحاتها الدّامية الأليمة التي مازالت تنزف وتستنزف. ولا ينبغي أن يفهم من كلامنا هذا أن نكون على استعداد للذّوبان في الآخر دينا وعقيدة وأن نتنازل عمّا نحن به مؤمنون مجاراة لمقتضيات العصر ومتطلّبات الحقبة التّاريخيّة الرّاهنة ذات الميسم العولميّ المتنامي يوما بعد يوم، بل إنّنا ننفتح على الآخر لنعرفه أوّلا ونفيد من دينه وثقافته وحضارته ثانيا ونجدّ سويّا و معا في خدمة الإنسانيّة جمعاء «ومن العبث أن نأمل في حوار دينيّ مثمر إذا ما أقيم على أساس المقولات اللاّهوتيّة الإقصائيّة للمعتقدات التّقليديّة» (46).

وعليه، فإنّه «لابدّ من أن نكسر حلقة العداء والانخراط في العنف وردّ العنف سواء أكان ذلك كلاميّا أو جسديّا ونحاول أن نسمع صوتا آخر ألا وهو **صوت الحوار** لعلّنا نهيّئ في يوم من الأيّام إلى استبدال المجابهات بالتّفاهم والاحترام المتبادل» على حدّ عبارة الأستاذ محمّد الطّالبي(47).

وهكذا - **وحتّى لا يصدق هانتنغتون**- فإنّ المجتمع الإنسانيّ مدعوّ اليوم أكثر من أيّ وقت مضى إلى تفعيل الحوار المثمر البنّاء بين الأديان بعيدا عن كلّ مظاهر التّعصّب والإقصاء ومركّبات النّقص أو الاستعلاء، فـ «لكلّ قوم محاسن ومساو، ولكلّ طائفة من النّاس كمال وتقصير وهذا يقضي بأنّ الخيرات والفضائل والشّرور والنّقائص مفاضة على جميع الخلق مفضوضة بين كلّهم» (48). ومن لم يستوعب من تاريخ الصّراعات الطّائفيّة والمذهبيّة والعقديّة الدّروس «يعش أبد الدّهر» بين النّار والبارود وشبح الموت المتربّص. «والإنسان إذا أراد السّلام نجح في توفيره وإذا رام الكراهيّة كان قادرا عليها... والأكيد الثّابت هو أنّنا لن نخسر بالسّلم والمحبّة والوفاق شيئا، أمّا بالعنف والحروب فيمكن أن نخسر كلّ شيء» (49) ذواتنا حتّى.

وإذا صحّ القول بأنّ صدام الحضارات ينهل من معين سياسيّ وإيديولوجيّ أكثر منه من مصدر دينيّ أو روحيّ، فإنّ الحوار بينها محتاج لأن يتحوّل إلى خيار سياسيّ ورهان أمميّ لا محيد للبشريّة من الجدّ في طلبه. ونحن إذ نكبر كلّ مسعى وكلّ صوت ينادي بالحوار بين الأديان والثّقافات والحضارات فإنّنا ننبّه بالمقابل إلى خطر وصد الأبواب دونه انتصارا لدين على آخر وتحيّزا لانتماء ملّيّ دون سواه. فمن اليسير إشعال فتيل التّناحر الدّينيّ بين الشّعوب والطّوائف لكنّ إخماده قد يكون من العسر بمكان.

فلنتحصّن برويّة الفكر ولنصن أركان ديننا بعيدا عن التّعصّب وكلّ أشكال الإكراهات الدّينيّة إذ «لا إكراه في الدّين» (50) و«من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (51)، وليس بالموت نحيي ديننا ولا بنفي الحياة نضمن خلوده، وإذا كان صوت الحقّ يعلو ولا يعلى عليه فمن حقّ الآخر علينا احترام معتقده فلا للاستعلاء ولا للاستعداء ونعم للتّعايش وللحوار.

ولنستشرف مستقبلا إنسانيّا مميّزا، الإخاء ميسمه والتّسامح دينه والحوار ديدنه.

الهوامش والإحالات

1) هو المفكّر الأمريكي **صامويل هانتنغتون** أستاذ كرسي أينون لعلم السّياسة ومدير معهد جون أولين للدّراسات الاستراتيجيّة في جامعة هارفارد، صاحب نظريّة صدام الحضارات التي ضمّنها كتابه الموسوم بـ«Le choc des civilisations» والذي رأى فيه أنّ القرن الحادي والعشرين هو قرن صدام الحضارات بما يذكي مشاعر الكراهيّة والبغضاء بين الأمم.

2) **شكري بوشعّالة**: أستاذ تعليم ثانوي مباشر منذ سنة 2001، متحصّل على شهادة الدّراسات المعمّقة في اللّغة والآداب العربيّة اختصاص حضارة حديثة سنة 2003 وبصدد إعداد شهادة الدّكتوراه في اللّغة والآداب العربيّة إشراف الدّكتور **كمال عمران** تحت عنوان« **الدّين والعلم في الثّقافة العربيّة الحديثة والمعاصرة من خلال المجلات**». انظمّ منذ 2005 إلى وحدة بحث «**مباحث حضاريّة**» إشراف الأستاذين **كمال عمران والباجي القمّرتي**، تهتمّ بقضايا **الحوار الحضاري بين الأنا والآخر** وألّف ضمنها بحثا بعنوان «**طقوس العبور دينا وعلما**» حاول من خلاله إيجاد أواصر لقاء بين المجتمعات الرّساليّة انطلاقا من الممارسة الطّقسيّة والشّعائريّة يناقش خلال شهر فيفري من العام الجاري.

3) voir Maurice Bormance. Cultures et civilisations au services de l'homme du conflit à l'harmonie. p275-.
ضمن أعمال النّدوات العلميّة للمعهد الأعلى للحضارة الإسلاميّة. السّنة الجامعيّة 2003-2004

4) الأستاذ سالم بويحيى. مجلّة التنوير العدد السّادس جانفي 2004. ص7.

5) وردت هذه العبارة بالآية الأولى من سورة المجادلة فقد راجعت خولة بنت ثعلبة النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم في شأن زوجها أوس بن الصّامت المظاهر منها فشكت وحدتها وفاقتها وقلّة حيلتها فأجابها بأنّها حرّمت عليه على ماهو المعهود عندهم من أنّ الظّهار موجبه فرقة مؤبّدة. ورد بتفسير الجلالين. دار القلم للطّباعة والنّشر. بيروت لبنان. د. ت. ص724.

6) المعجم الوسيط: مادّة «حار» الجزء الأوّل. مكتبة مشكاة الإسلاميّة. تأليف: ابراهيم مصطفى- أحمد الزّيّات- حامد عبد القادر- محمّد النّجار. تحقيق مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة. نسخة إلكترونيّة. ص. ص 487-485.

7) الأزهري: التّهذيب نسخة إلكترونيّة الجزء الأوّل صص759-760.

8) الأستاذ عبد المجيد الشرفي: ضمن تونس اليابان حوار ثقافيّ. وقائع النّدوة المنتظمة ببيت الحكمة يومي 2 و3 ماي 2001. ص34

9) راجع مقال د. حراث بوعلاقي «أسس نجاح الحوار بين الأديان» ضمن مجلّة التّنوير. مجلّة علميّة سنويّة يصدرها المعهد الأعلى لأصول الدّين بجامعة الزّيتونة العدد السّادس 2003-2004. ص30.

10) راجع مقال الأستاذة سامية اللّجمي الموسوم بـ«الثّقافة والحضارة: من أجل قراءة تتجاوز نظريّة «صدام الحضارات» ضمن التّراث والتّحديث في الحضارة الإسلاميّة اليوم: أعمال النّدوات العلميّة التي التأمت بالمعهد الأعلى للحضارة الإسلاميّة. السّنة الجامعيّة 2003-2004. ص246.
وراجع أيضا Taylor (CH) :Multiculturalisme ;Paris Aubier 1994.

11) نلمع في هذا الصّدد إلى مقال **موريس بورمانس** الموسوم بـ«مواطن الحوار في القيم الرّوحيّة» ضمن مجلّة التّنوير. العدد السّادس 2003-2004 حيث بيّن أنّ «رغبة المؤمنين الشّديدة في الوحدة هي التي تحثّهم على القيام بكلّ مسعى لإزالة الآراء الخاطئة والتّهم السّريعة ومساعدة كلّ إنسان على أن يعترف هو بالآخر وعلى أن يعترف هذا الآخر به... ويجب أن تحملهم هذه الرّغبة عينها على تجاوز الأنانيّة النّفسيّة والعصبيّة الاجتماعيّة والمنابذة اللاّهوتيّة» ص21.

12) حراث بوعلاقي: مرجع سابق. ص32

13) د. آمال قرامي: إشكاليّة المختلف وحوار الأديان. مجلّة التّنوير. العدد السّادس. 2003-2004. ص111.

14) راجع موريس بورمانس في: Le devenir du dialogue islamo-chrétien au cours des quarante dernières années.AL-Miskat.Revue scientifique.n3.2005.p10.

15) د. فؤاد الطّوال. التّجربة الرّاهنة للحوار بين الأديان وبيان معوقات هذا الحوار ومكتسباته. ضمن مجلّة التّنوير. مجلّة علميّة سنويّة يصدرها المعهد الأعلى لأصول الدّين بجامعة الزّيتونة العدد السّادس 2003-2004. ص47.

16) نفسه. ص50

17) من كلمة الأستاذ سالم بو يحيى المدير المسؤول عن مجلّة التّنوير بالمعهد الأعلى لأصول الدّين بجامعة الزّيتونة العدد السّادس جانفي 2004. ص8

18) نلمع هنا مثلا إلى مؤتمر قطر لحوار الأديان الذي حضره ممثّلون عن العالم الإسلامي والعالم المسيحي. وتمّ بعده ببضعة أسابيع التّوقيع في مصر على اتّفاقيّة للحوار بين المنتدى الإسلامي العالمي للحوار بحضور شيخ الأزهر ومجلس كنائس الشّرق الأوسط الذي يرأسه البابا شنودة. ويقول الدّكتور حامد الرفاعي رئيس المنتدى الإسلامي العالمي للحوار: «أنّ المطلوب منّا كمؤسّسات حوار هو أن نطفئ ثقافة العسكرة لصالح ثقافة السّلام والعدل». أبحر على موقع: www.alquds.co.uk. مقال: حوار الأديان أم حوار الطّرشان؟فرانسوا باسيلي القدس العربي-بتاريخ27-8-2004.

19) بيّن الأستاذ حسن القرواشي في مقاله الموسوم بـ«الوئام والسّلام في الأديان أو دلالة العنف في المخيال الدّيني» ضمن مجلّة المشكاة العلميّة المحكّمة العدد الثّالث 2005، أنّ اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام قد أسّسوا نظريّا للوئام من خلال مقولة السّلام المركزيّة وأنّ جلّ الرّموز الدّينيّة في الدّيانات التّوحيديّة قد كرّسوه في الواقع» ص248. وحاول الاستدلال عمليّا على ذلك انطلاقا من الكتب السّماويّة الثّلاثة فبمثل ما كان الإسلام دين وئام وسلام يدفع بالّتي هي أحسن مثّلت الوصايا العشر في سفر الخروج معينا دينيّا واضحا للسّلام الباطني والوئام الاجتماعي تماما مثلما حدّدت المسيحيّة بشريعة الحبّ مسلكا مخصوصا لتحقيق الوئام والسّلام في العالم. لمزيد التّوسّع راجع المقال المذكور أعلاه.

20) روجيه غارودیه: من أجل حوار بين الحضارات ترجمة ونشر ذوقان قرقوط. ط1. 1990. ص12.

21) راجع بحثنا لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة الذي يحمل عنوان «إشكاليّة الدّين والعلم من خلال المجلّة الزّيتونيّة محمّد الحجوي نموذجا» إشراف الأستاذ كمال عمران. كلّيّة الآداب منّوبة 2003. ص99.

22) نفسه ص95. يقول هشام جعيّط في هذا الصّدد: «كان العلم الإسلامي إسهاما عملاقا في تقدّم الفكر البشري وكانت مساهمة المسلمين الكبرى في الرّياضيّات هي الحساب والجبر. إلاّ أنّ إسهامهم في مجال علوم الطّبيعة كان بنحو خاصّ مبدأ التّجريب أو الاختبار» أزمة الثّقافة الإسلاميّة. دار الطّليعة. بيروت ط1. 2000 ص58.

23) انظر مثلا كتاب الفلسفة الجديد لسنوات الرّابعة من التّعليم الثّانوي حيث خصّص في ثناياه حيّز نصّيّ كبير لمسألة الإنّيّة والغيريّة. وانظر أيضا في الكتاب المدرسي لمادّة العربيّة للمستوى نفسه وكتاب التّربية الإسلاميّة للسّنة التّاسعة من التّعليم الأساسي....

24) د. حراث بوعلاقي. مرجع سابق. ص36.

25) د. فؤاد الطوال مرجع سابق. ص50.

26) نلمع هنا إلى البرامج الإذاعيّة والتّلفزيّة الوطنيّة والدّوليّة التي عنيت بهذا الموضوع وأسهمت بشكل فعّال في تقليل حدّة التّوتّر بين الأديان. وإبحار بسيط على الإنترنيت يوقفك على ما أصبح يحتلّه هذا الموضوع من مكانة. راجع مثلا مقال حوار الأديان على موقع إذاعة هولندا العالميّة بتاريخ 11-04-2006. وغيرها من المواقع لإذاعات وقنوات تلفزيّة متعدّدة.

27) نفسه. ص51.
28) د. سعيد بن راشد الصّوافي: عوامل تحقيق الوفاق الانساني في ضوء القرآن الكريم. ضمن مجلّة المشكاة. العدد الثّالث. 2005. ص157.
29) المرجع السّابق. ص165.
30) د. فؤاد الطوال. مرجع سابق. ص43
31) افتتاحيّة الأستاذ عبد الوهّاب بوحديبة رئيس المجمع التّونسي «بيت الحكمة». وقائع النّدوة المنتظمة بقصر المجمع يومي 2 و3 ماي 2001 بعنوان تونس اليابان: حوار ثقافيّ بيت الحكمة قرطاج. 2002. ص. 10
32) ضمن مجلّة المشكاة العدد الثّالث 2005 جامعة الزّيتونة ص258.
33) نفسه ص. 262.
34) نفسه. ص263.
35) راجع مقال الدّكتور **سهيل الحبيب** الموسوم بـ«موقع الإسلام في القيم الكونيّة وحوار الحضارات». مركز الدّراسات الإسلاميّة بالقيروان 2005. ص199.
36) د. فؤاد الطوال. مرجع سابق. ص47.
37) من مقال الأستاذ عبد المجيد الشّرفي «حوار الأديان» ضمن. وقائع النّدوة المنتظمة بقصر المجمع يومي 2و3 ماي 2001 بعنوان تونس اليابان: حوار ثقافيّ بيت الحكمة قرطاج. 2002. ص. 37.
38) الصّادر بمجلّة Foreign Affairs Summer 1993. ويمكن الرّجوع إلى النّصّ المعرب ضمن هانتنغتون وآخرون: صدام الحضارات مركز الدّراسات اللاستراتيجيّة والبحوث والتّوثيق بيروت لبنان ط1. 1995.
39) ضمن أعمال النّدوات العلميّة التي التأمت بالمعهد الأعلى للحضارة الإسلاميّة بين 2000 و2003 وصدرت خلال السّنة الجامعيّة 2003-2004 في مؤلّف واحد يحمل عنوان التّراث والتّحديث في الحضارة الإسلاميّة اليوم. عن وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي والتّكنولوجيا جامعة الزّيتونة. المعهد الأعلى للحضارة الإسلاميّة. تونس.
40) يرى هانتنغتون أنّ الصّراع بين الغرب والإسلام وعمره 1300 سنة غير مؤهّل للاختفاء وأنّ الإسلام هو عدوّ الغرب المشترك في القرن الحادي والعشرين بعد سقوط العدوّ الايديولوجي الشّيوعي المشترك.
41) سامية اللّجمي. مرجع سابق. ص243.
42) المرجع السّابق. ص253.
43) من كلمة الأستاذ الصّادق شعبان ضمن وقائع النّدوة المنتظمة بقصر المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون قرطاج تحت عنوان تونس اليابان حوار ثقافيّ. يومي 2و3 ماي 2001. ص15.
44) د. محمّد حسين فنطر: الدّين في منظور تاريخ الأديان. ضمن مجلّة التّنوير. مرجع سابق. ص77.
45) صلاح الدّين الأيّوبي: الإسلام والتّمييز العنصريّ ص168.
46) الأستاذ: عبد المجيد الشّرفي. مرجع سابق. ص39
47) الأستاذ محمّد الطّالبي: عيال الله. ص168.
48) أبو حيّان التّوحيديّ: الإمتاع والمؤانسة. ج1. المكتبة العصريّة بيروت 1953. ص 73.
49) الأستاذ حسن القرواشي: مقال ضمن المشكاة، صص275. 276.
50) البقرة. 256.
51) الكهف. 29.

الدّين موضوع المستقبل (*)

ترجمة حسن بن سليمان

فيما يتسارع التّاريخ السّياسيّ المنفجر للقرن الماضي، فإنّ التّطوّر المذهل - والأشدّ مفاجأة - على المسرح الاجتماعي العالميّ الذي أجبرت العلوم الاجتماعية على مواجهته لهو بالتّأكيد ما سميّ خطأ في رأيي «عودة الدّين». خطأ، لأنّ الدّين لم يختف تماما، بل لأنّ اهتمام العلوم الاجتماعية عرف تحوّلا باتجاه مواضيع أخرى، تلك العلوم الاجتماعيّة التي سيطرت عليها مجموعة فرضيّات تطوّريّة ترى الالتزام الدّينيّ قوّة متهاوية داخل المجتمع المعاصر، وإحدى رواسب تقاليد الأسلاف التي تتآكل تحت زحف فرسان الحداثة الأربعة الشّرس: العلمانيّة، القوميّة، العقلانيّة والعولمة.

فمنذ عهد علماء الاجتماع الكلاسيكيّين، كونت (ت1857) ودوركايم (ت1917) وطونيز (ت1936) وفيبر (ت1920)، وُصف تاريخ المجتمع، وتحديدا المجتمع الغربيّ الذي اعتبر هدفه وطوره الأرقى، على أنّه حركة منتظمة، حتميّة وتراكمية لقطب ثقافيّ مضبوط باتّجاه قطب آخر بمثابة هدف له وقمّة - من السّحر إلى علم، من التّضامن الآليّ إلى التّضامن العضويّ، من المجموعة إلى المجتمع، ومن النّقل إلى العقل -، من العالم المتجرّد من الدّين والفرد المخلّص من عوائقة. وإنّ الفارق الوحيد بين مجتمع وآخر لاسيّما بين الغرب وبقيّة العالم لهو المسافة التي قطعتها على الدّرب المؤدّي إلى نهاية مشتركة مجرّدة من الأوهام.

وقد نشكّ في أنّ تصوّر الدّين بوصفه قوّة، في انحدار مستمر، وهو تصوّر أجمع على تسميته «بفرضيّة العلمنة»، تمّ التّسليم به كليّا دون مساءلة، حتّى من قبل الباحثين في العلوم الاجتماعيّة أنفسهم. فقد كان الدينيّ داخل المجتمعات «الأشدّ رقيّا» أو «المتقدّمة» أجلى وأوضح من أن ينكره منكر، إلاّ أنّه ومنذ بداية الخمسينات، شهدت هذه الفترة انطلاقة الثّورة المناهضة للاستعمار وميلادا قويّا لما سمّي «العالم الثالث»، وهو مفهوم يعتبر أن العلمنة مثلت عبر أرجاء العالم موجة كانت مثارا للنّقاش. فقد تصرّفت المجتمعات التي تواترت فيها تقاليد الأجداد خلف واجهات غربيّة بصفة مفاجئة وفرديّة وطبق تمثّلاتها الخاصّة بها.

لم تنكشف الهند أو نيجيريا، أندونيسيا أو الجزائر على سبيل التّمثّل الأكثر دلالة، بوصفها مجتمعات رافضة للائكيّة فحسب. إذ ما إن تخلّصت من طبقة النّخب المستغربة، وهو أمر لم يستغرق طويلا، وفيما

كانت تسعى إلى بعث شخصيّة وطنيّة والمحافظة عليها وذات جماعيّة حتّى أصبحت ضحيّة صراعات ذات معان دينيّة حافّة - تجزئة وحرب أهليّة واغتيالات ذات طابع دينيّ، وإرهاب دينيّ. فلم تكن - منذ الحروب الدّينية المتّصلة بالإصلاح - الأحداث السّياسية الكبرى مطبوعة بالاختلافات المذهبيّة مثلما هي عليه الآن منذ انبعاث دول اسيا وإفريقيا الجديدة على المسرح العالميّ. إنّ الأزمة الطّائفيّة في العراق التي أفرزها التّدخّل الأمريكيّ والتي ليست إلاّ دليلا حيّا على أنّ تطوّر المجتمع الحديث باتّجاه تجاهل الدّين أبعد من أن تكون نزعة طاغية.

ولا تقتصر ملاحظتنا المتعلّقة بالصّراعات ذات الطابع الدينيّ على إفريقيا وآسيا والشّرق الأوسط، إذ بحكم كثافة حركات الهجرة بصفة خاصّة خلال نصف القرن الأخير، واحتداد الفوارق الثّقافية بين المجتمع الأمريكي والغربيّ، أصبحت الصّراعات الاجتماعية المعبّر عنها مباشرة بعبارات دينيّة (رسوم دنماركيّة أو أشرطة وثائقية هولنديّة ساخرة) أكثر تواترا وذات أبعاد أكبر. كما أصبحت أعداد هامّة من أتباع أحد الأديان الكبرى المنتشرة عبر العالم مضطرّين لممارسة عقيدتهم ضمن مجتمعات مختلفة أشدّ الاختلاف عن تلك التي شهدت ميلاد تلك الأديان، إذ انفصلت هذه الأديان تدريجيّا عن المكان والشّعوب والتّشكيلات الاجتماعيّة والمواقع والحضارات التي نشأت ضمنها وتكوّنت تاريخيّا من أجلها. فقد انبتّت البوذيّة (1) والهندوسيّة (2) عن الخصائص العميقة لآسيا الشّرقيّة والغربيّة كما انبتّت المسيحية عن خصائص أمريكا وأروبا وانفكّت خصائص الإسلام عن الشّرق الأوسط وشمال إفريقيا. وفيما كان الدّين تاريخيّا البنية الثّقافية الأشدّ التصاقا ببيئته والبنية الموسومة في تعبيرها بالظّروف المحليّة، فقد تحوّل - ولا يزال يتحوّل أكثر - موضوعا عائما ومجرّدا عن كلّ ارتباط اجتماعيّ ضمن تراث راسخ أو داخل المؤسّسات المستقرّة. كما برزت مكان المجموعة التي تشدّها تمثّلات جمعيّة (حلم دور كايم) وعوضا عنها شبكة سميل (ت1918) المنتشرة والمفتقرة إلى مركز، والتي تتعلّق بها فروع من جنسها ذات اتّجاهات متعدّدة ومجرّدة. فالدّين بوصفه قوّة اجتماعيّة لم يضعف، بل إنّه اشتدّ في الفترة الحاليّة. لكنّ شكله تغيّر ولا يزال يتغيّر.

وعلى العلوم الاجتماعية أن تهتم بوصف ورصد ظهور الصّراعات الدّينيّة في الدّول الجديدة والعالم الثّالث، والجنوب المعولم وتحليلها، علاوة على الاهتمام بهجرة أفراد تلك الشّعوب وعائلاتها باتّجاه دول أوروبا وأمريكا المتقدّمة وذات الاختلافات الثّقافية الضّئيلة، حيث نشأت الحروب والصّراعات، كما على العلوم الاجتماعية أن تتفادى الحديث عن نزعة عامّة موهومة نحو العلمنة وتراجع العقيدة. فنحن نجد، من جهة إخفاقا شبه عامّ للقوميّة في تجاوز الاختلافات التّقليديّة واحتوائها داخل البلدان التي شرعت في التّخلص من التّراث لدى أكثر من مائة وثلاثين دولة بين 1950 و2000، كما نجد من جهة أخرى تخطّي تلك الاختلافات لحدود البلدان وارتقائها إلى المسرح العالميّ بوصفها قوى شموليّة. إنّ هذه الوضعيّة المتحوّلة تقتضي منهجا جديدا في الوصف والتّحليل والتّقويم. وفي الواقع، فهي تستوجب إعادة مفهومنا للدّين ولدوره في المجتمع بوصفه دينا. ولئن لم يُبد الاعتقاد والالتزام الدّينيّ أيّ دليل على الضّعف، بل إنّهما على عكس ما يُعتقد، اكتسبا قوّة بقدر ما يزداد تشابك المعتقدات كثافة وحجما، عندها تتمثّل مهمّة المحلّل لا في الوصف أي في قياس تمسّ «موضوعيّ» بالعقل على غرار العلمنة بل في الوصف أي تأويل تمسّ «ذاتيّ» على غرار «إنتاج المعنى»، ومن أجل الخير والشرّ. فبناء رؤى العالم انطلاقا من تصادم الحساسيّات وبناء الحساسيّات انطلاقا من تصادم رؤى العالم (التّمشّي الدائري) هو الذي يجب إبرازه وفهمه. وفيما يخصّ الدّين، فإنّ الحديث في الحداثة هو تنوّع الاعتقاد والايمان والالتزام حيث يوجد بالتّأكيد تنوّع يكبر كلّ يوم. أمّا العلوم الاجتماعية، فدورها أن تجسّد

التّنوّع من خلال إعادة توجيهها إلى المقاربات التّأويليّة والسّيميائيّة والظّواهريّة - وهي مقاربات تعتبر الدّين ذا صلة بتصوّرات ومواقف من «الهدف»، و«الجدوى»، و«الدّلالة» أو من «مصير» الأشياء، وباختصار «بمعنى الحياة» في المعنى العام والواسع. وعوض إجراء القياس والإحصائيّات - نسبة التّردّد على أماكن العبادة والإجابة على سبر الآراء وتقنيات أخرى - علينا أن نعتني بنوعية الفكر: أطر التّصوّر والأشكال الرّمزيّة والآفاق الأخلاقية.

لقد أعاد عمل الأوربيّين - غادامار (ت2002) ريكور، مرلو - برنتي (ت1961)، دريدا (ت2005) هابرماس وفتقنستاين (ت1951) الذين اهتمّوا عبر مناهج مختلفة لم تتّفق إلاّ نادرا بتوضيح المعنى وببنائه وتفكيكه وتصادمه - طرح القضايا السالفة كما استبدل بصفة جزئيّة توجّه الباحثين الأمريكيّين المغرق في الوضعيّة والذين اقتصر مشغلهم على التّقويم ومعالجة المشاكل إذ كان معظمهم متعلّقين أشد التّعلق بأفق العلمنة حتّى في أحلك فتراتها.

إنّنا نحتاج، وهو ما يفترض أن أفاق هذه الدّراسة، إلى ضرب من الإطار الذي يسمح بإضاءة التّغيير الذي يحدث في مختلف التّقاليد المتحرّرة مثلما تقدّمت الإشارة إليه، والسّياقات الاجتماعية التي احتضنت نشأتها وشكلها أكثر من حاجتنا إلى تقويم عامّ لتقدّم «الدّين» أو تراجعه في العالم المعاصر. وهو أمر يحفزنا في آن إلى مقارنة التّطوّرات الحاصلة في تشكيل العقائد والمواقف المتّخذة في مختلف أجزاء الأرض، وإبراز التّغييرات التي تطرأ عليها منفصلة - وبعبارة أخرى، إلى دراسة تحديث الأديان، وتقويم لا تقدّم الدّين أو تراجعه فحسب، بل إدراك ورصد آليات التّحوّل وإعادة الصّياغة التي تطال كلّ دين حينما يتلبّس طوعا أو كرها بقلق الحياة الحديثة وانحرافاتها. إنّنا نجد في الواقع ضمن المعيار التّقليدي نموذجا لهذا التّصوّر أي «تحديث الدّين»، في أطروحة فيبر الشّهيرة حول أخلاق البروتستنتينيّة (3) ،والتي أسيء عموما فهمها حتّى لدى فيبر نفسه وقد رأى فيها قوّة عليّة ماديّة أكثر من كونها طرحا تأويليّا في إطار البحث عن المعنى. إنّ استدلال فيبر، كما فهمته، لا يعتبر الكالفينيّة (4) علّة ماديّة لارتقاء الرّأسماليّة، بل يراها طلاء لها أي إعادة صياغة لمعناها في إطار حياة روحيّة تقليديّة محاصرة ومتحوّلة ومن أجلها (لا ننسى أننا نتحدث عن الإصلاح).

إذا كان هذا هو الحال (وليس لي مجال التّبسيط في هذا الموضوع بما أنّ الحجّة مثل الاستدلال ذاته يعتريها شيء من اللّبس)، فإنّ المحاولات التي يبذلها منظّرو التّطور، بما في ذلك بعض محاولاتي السّابقة، من أجل العثور على «معادلات وظيفيّة» لـ «أثر أخلاق البروتستانيّة» خارج فضائها - في يابان عهد مايجي (1868 - 1912)، والإسلام السّلفيّ، ولدى المورمون (1830)، ولدى مبشّري أمريكا اللاّتينية، كما لدى الزّرادشتيّة (5) أو أيّا كان - تبدو خارجة عن سياقها المطلوب (بصفة جزئيّة فحسب). إنّ هذه المقارنات سواء الظّاهريّ منها أو الجزئيّ تدين بمقارنتها السّطحيّة أو الجزئيّة - فظاهرها واقعيّ فعلا - إلاّ أنّها تمثّل، كما رأينا في مثال الكالفينيّة، محاولات متفاوتة الاختلاف والأصالة في السّعي إلى إسباغ معنى دينيّ أي معنى وحيد ونهائيّ على وضع ماديّ متحوّل وتأويل مجموعة حقائق اجتماعية ناشئة باستخدام عبارات تراث في التّأويل الثّقافي تمت مراجعته. ولسنا بصدد البحث عن قضيّة مشتركة نسعى لضبطها بل عائق مشترك متمثل في توليد معنى ثقافيّ في وضعيّة أصيلة ومشهد من العلاقات الاجتماعية المتحوّلة.

إنّ الحالة الإسلاميّة نموذجية في هذا السياق. فالبحث عن معادل الإصلاح البروتستانيّ في الإسلام الحداثيّ يشغل مثقّفي الغرب (وآخرين خرجوا من هذا الصّنف) منذ عهد محمّد عبدة (ت1905) وجمال الدّين الأفغاني (ت1897) وغيرهم من ممثّلي «الفكر العربيّ في الفترة اللّيبراليّة». إنّ إخفاق هذه الخطوات في اتّجاه إسلام إصلاحيّ مجرد ومحدّث (صرّح محمّد

عبده ذات مرّة أنّه يلتقي في لندن أشخاصا يشبهونه أكثر ممّن في القاهرة) من أجل العثور على المعادل الوظيفيّ للبروتستانيّة - فصل الكنيسة عن الدّولة وتعزيز المتابعة المنتظمة للرّبح والعمل الجديّ خلال مسار وتعميم عقلنة الحياة الاقتصادية وتشريع الفردانيّة الأخلاقية والوعي الفرديّ - ولّد في آن حيرة ومرارة في نفوس المنظّرين مثلما تولّد ذلك لدى بعض منافسيهم.

إنّ انتقال هذه المحاولات المبكّرة في إعادة بناء الإسلام بناء عقلانيّا إلى ما عرف وفق الصّيغ التّالية «الإسلام السّياسي» أو «الإسلام الجهاديّ» أو باختصار «الإسلاميّة» - الإخوان المسلمون، السيّد قطب (ت1966)، الوهابيّة وغيرها - برهن بوضوح، عكس ما تمّ تأكيده من أنّ الإسلام عاجز عن إصلاح حقيقيّ، بل إنّه، نتيجة السّياق الاجتماعي (هنا أيضا انحراف الاستعمار واستقرار أعداد هائلة من المسلمين في محيط غير إسلاميّ) الذي نشأ فيه تغيّر، وهو لا يزال يتغيّر.

إنّ أوضاع إفريقيا والشّرق الأوسط وآسيا الجنوبيّة والشّرقية مرورا بأوروبا وأمريكا التي اضطرّ الإسلام أن يسبغ عليها معنى قرآنيا أوضاع شديدة التّنوّع ومتعدّدة ومترافدة الحكم نتاجات التّاريخ والثّقافات والمجموعات والدّول. وقد برزت آثار القوميّات المخيّبة أحيانا والمنقوصة على كلّ حال في الدّول الجديدة والهجرة المتصاعدة للمنتمين لتلك الدّول نحو سياقات غربية أدّت إلى أزمة هويّة ذات مدى واسع لم يشهد نظيرا لها قطّ بروتستنت فيبر الذين تحرّكوا داخل فضائهم وضدّ المجموعات الدّينيّة المستقرّة (المقاطعات في سويسرا، بلدات ألمانيا الشّماليّة أو التّجمّعات القرويّة الأمريكيّة) دون عالم المسيحيّة المختلط في القرن XVI وعلى غرار التّقاليد الدّينية، لم يعد الإسلام اليوم متّصلا بسياقه الاجتماعي المحليّ، بل صار يتحرّك داخله بوصفه قوّة معارضة أوانبتات.

إنّ تفاصيل النّفوذ والعلاقات الخصوصيّة تختلف، لكنّ محاولة الحركات الإسلامية الإصلاحية في اتّخاذ موقع من السّياسات ذات المنحى القوميّ المحدّد محليّا ظاهرة عامّة في آسيا وإفريقيا وحتّى أوروبا مع تزايد الهجرة باتّجاه الغرب. (وتقدّم الولايات المتّحدة حيث يختلط المسلمون بعدد كبير من الأقليّات المنافسة النّشطة سياسيّا في معظمها والتي يعود حضور بعضها لفترات طويلة - السّود، الإسبان، الآسيويّين - على الأقلّ حاليّا صورة شبه متطوّرة). إنّ العقلانيّة الاقتصادية النّاشئة - الطّور المبكّر للرّأسمالية - التي شكّلت لدى الكالفينيّة حافزا قويّا يدفع إلى الحركيّة الدّينيّة والتّحوّل المذهبيّ وبناء الدّول وارتقاء السّياسات المتنافسة كانت كذلك في نظر الإسلام المعاصر أي محاولة إعطاء معنى دينيّ للتّنظيم السياسيّ المتنافس الذي يزداد تأسّسه على الأحزاب الجماهيريّة.

إنّ ما نفتقر له في دراسة الإسلام من وجهة نظر العلوم الإنسانيّة، عكس ما وفّرته لنا دراسة ماكس فيبر للبروتستنتيّة، هو دراسة ثقافيّة وظواهريّة للتّغيرات الدّاخليّة في مستوى رؤية العالم وروح الشّعب ولتطوّر أطر المعنى والتّحفيز الدّاخليّة التي تحفز هذا التّحوّل وتوجّهه على المدى الطويل. توجد توصيفات عديدة على غرار ما قدّمت باقتضاب عند دراسة حالة أندونيسيا للموقف العامّ للحركات الإسلاميّة ذات المنزع الإصلاحيّ، لكنّنا لا نجد هنا أو هناك وبطريقة شبه منظّمة توصيفات من داخل هذه الحركات - تغييرات في تصوّر العالم وتصوّر الذّات والعلاقات بينهما، وبعبارة أخرى نتيجة هذه الحركات وعلّتها المتجدّدة.

ليس الإسلام وحده الذي يستوجب مثل هذا التّحليل. فإحياء الهندوسيّة في الهند والبوذيّة في آسيا الجنوبية والإحياء التّبشيريّ والكاثوليكيّ في أمريكا اللاّتينية علاوة على الانبعاث المحيّر للأصوليّة البروتستنتيّة على المسرح السّياسيّ بالولايات المتّحدة التي يفترض أنّها لائكيّة، يجب أن تفهم في ألفاظ شبيهة - بوصفها بحثا عن المعنى في ظلّ وضع سياسيّ متحول يتّسم بالخطاب القوميّ ومفتّت في شكل فصائل متناحرة.

وقد تمّ إنجاز العديد من الدّراسات في هذا الاتّجاه، لكنّ الكثير منها لا يزال ينتظر الإنجاز. إنّ الدّراسات المتعلّقة بالمعتقدات والمواقف الخصوصيّة والماديّة للأفراد المحفّزين دينيّا، والدّراسات التي تستوجب عملا اثنوغرافيّا تامّا ودقيقا لهي الشّرط الأساسيّ لإدراك ما يفكّر فيه الأفراد (وما يخشونه) حول وضعهم ومستقبل الجماعات التي ينتسبون إليها.

إنّ دراسة الدّين خاصة بعد أن تبخّرت إمكانيّة اندثاره على المدى القريب أو تكاد نهائيّا من السّاحة العالميّة يجب أن تنجز انطلاقا ممّا يسمّى «وجهة نظر المحليّ». ولهذا، نحتاج مثلما أسلفت سابقا إلى التّحليل الظّواهريّ الكفيل بربطنا بالذّاتيّات الإنسانيّة المتحرّكة وبما يفكّر به المؤمنون ويتأثّرون له والتّحليل التّأويليّ القادر على إبراز أطر التّأويل التي يدركون من خلالها ويقيّمون من خلالها الأفعال والأحداث. إنّ ما قام به فيبر في دراسة الكلفنيّة وأتباعها - أي إعادة تنزيل أخلاقها في سياق نظام اعتقاداتهم وتنزيلها في إطار وضع ماديّ متحوّل كان سببا فيه ونتيجة له - يجب أن يطبّق على أديان مختلفة وأوضاع متباينة إذا ما رمنا إدراك «عودة الدّينيّ» المزعوم وترصّد نتائجه بدقّة.

وكمحصّلة، واعتبارا لحضور الأفكار الدّينيّة القويّ، وللالتزام الدّينيّ والهويّات الدّينيّة على الساحة العالميّة في الوقت الذي تتشكّل فيه أو تبنى أمم جديدة على أنقاض مستعمرات سابقة ويتشتّت أتباع الاعتقادات المحليّة تاريخيّا، عبر العالم بفعل حركات الهجرة فإنّ دراسة الأديان المقارنة تكتسب نفسا جديدا لا بل تكتسب مركزيّة في إدراكنا المجزّإ وغير الواضح للحداثة. ولئن بدا التوجّه العام نحو العلمانيّة غير واضح وغير مدعّم مقارنة بما مضى منذ سنوات فقط، فإنّ تهميش الدّراسات المقارنة للدّين بوصفه يندرج ضمن سياقات «متراجعة» و«غير متطوّرة» أو «ما قبل حديثة» يجب أن ينحسر بدوره. إنّ أهميّة الدّين بوصفه مكوّنات من مكوّنات التّغيّر الاجتماعي ولا بوصفه مجرّد عائق لذلك التّغيّر أو صوتا للتّراث متحمّسا لكنّه مدان تجعل من الفترة الحاليّة لحظة جدّ مجزية لهذا الضّرب من البحث الذي تحدّثت عنه. ولم يعرف منذ الإصلاح والأنوار الصّراع حول معنى الأشياء والمعتقدات التي تؤسّس له انفتاحا أو حدّة كما هو الحال الآن. فنحن نعيش تحوّلا جذريّا ولن نسمح لأنفسنا بالانتظار لإدراكه كما ندرك عصر الأنوار والإصلاح بصفة متأخرة. إذ يجب علينا إدراكه اليوم حين وقوعه.

ومن أجل ذلك، لن نقتصر على قياسه أو إجماله أو دراسته، إذ يجب علينا أن نتناول الظّاهرة بجديّة وفي التصاقها بنا وأن نصفها على أنّها حدث معاصر في تطوّر مآله النّهائي، إن كان له مآل مجهول، ولا على أنّها حدث تاريخيّ اكتمل حدوثه إلى نهايته وشرع بعد في إبراز أثره. إنّ هذا الضّرب من الدّراسة للتّحول الجذريّ، وهو يحدث من حولنا وأنّنا معنيّون به ومنجذبون له، يستوجب بداهة تغييرات في المنهج باعتماد أساليب بحث تسلك أكثر سبيل الحوار والتّفكير في الذّات كما يستوجب طريقة تحليل أشدّ تواضعا وأبعد ما تكون عن «التّقويم والمعالجة» وأقلّ مسافة، وطريقة تحليل تصف التّمشّي الذي ألزمنا به أنفسنا بشكل من الأشكال. إنّنا مدفوعون مثل فابريس في واترلو وبيار في أسترليتز في قلب الأحداث التي نسعى لوصفها مع ما يعتري ذلك من ضباب وشكوك تنتج عنها حتّى الشّكوك المتعلّقة بحقيقتها.

وهي مع ذلك مناسبة رائعة تسمح لنا بأن نرتبط ارتباطا وثيقا بالحقيقة الاجتماعية. فإنجاز أبحاث ضمن العلوم الاجتماعية حول ظاهرة لا تنفكّ تحدث تحت أنظارنا يسمح بالإفلات من إسار حدود الملاحظة المتباعدة لفائدة راهنيّة الأحداث الفوريّة. ومن أجل نجاعة البحث ودقّته، يجب أن تشكّل الطّريقة المتّبعة أولويّة العلوم الإنسانية والاجتماعيّة في هذا القرن المندفع. ولئن كتب لنا النّجاح في ذلك، فقد تتحوّل اللّعنة الصّينية القديمة «فلتعش عصرا مهمّا» - ولو بطريقة غامضة - إلى ضرب من البركة.

الهوامش والإحالات

*) يفترض أن يقدم هذا النص في ندوة «العلوم الاجتماعية وتحوّلاتها» التي انعقدت في باريس بين 3 و 6 ماي 2006 تحت إشراف مركز التّحليل والتّدخّل الاجتماعيّ بالشّراكة مع صحيفة «لومند».

المصدر : جريدة «لومند» بتاريخ 4 / 5 / 2006.

الكاتب : كليفورد غيرتز، أنتروبولوجي أمريكي، أستاذ في جامعة برنستون.

التّواريخ المذكورة بين قوسين الخاصّة بالأعلام والتّعريفات المتعلّقة بالعقائد والأديان من إضافة المترجم.

1) البوذية : نسبة إلى بوذا، الفيلسوف الهندي (563 - 483 ق م). مؤسّس البوذيّة المنتشرة في الهند والتي تمثّل إضافة إلى الكونفوشيّة والطّاويّة أهم ثلاث ديانات في الصّين.

2) الهندوسيّة : ديانة معظم شعب الهند. تعدّ الفيدا من أقدم كتبها المقدّسة. تؤمن بتعدد الالهة.

3) البروتستانية : إحدى الفروع الثّلاث للمسيحية إلى جانب الكاثوليكيّة والأرثودكسيّة. نشأت في XVI نتيجة حرص الكنيسة على القيام بإصلاح دينيّ. كانت تهدف إلى العودة إلى نبع المسيحيّة الصّافي والأوّل مع الاحتفاظ بما كان يبدو أصيلا وإيجابيّا في التّراث الكاثوليكيّ.

4) الكالفينيّة : نسبة إلى جون كالفن(1509 - 1564)، رجل الدّين الفرنسيّ الأصل، الذي نشر المذهب البروتستانتي في فرنسا فعرف باسمه.

5) الزّرادشتيّة : الدّيانة التي أسّسها زرادشت في إيران في القرن السّادس ق.م ذات ملامح ثنائيّة. يرى البعض أنّها ديانة توحيد وأنّ «أهرمان» ليس إلها وإنّما هو الشّيطان أو إبليس.

في دلالـة الألـوهـيّـة ورمزيّـة الطّـقـوس الدينيّـة

رمضان البرهومي

يبدو أن المعارف في جملة سياقاتها الإنسانية وبما تفترضه أبنيتها من شروط منهجية تتفق مع السمات المميزة لكل دائرة من هذه المساحات المعرفية. على ما يلاحظ فيها من إحالات دلالية مقترنة في تجددها بما يولده الإدراك الإنساني مع أن نظير هذا القول، يكتسب مشروعية التقصي في ضوء الحس الاستفهامي إذا ما تعلق بالأصل الأنطولوجي للعالم وهو ما يحمل غالبا على المعتقدات الدينية في مختلف صورها الوضعية بما ورثه الوعي البشري من تاريخ الحضارات المنقرضة والمقدسة بما انتسب للرسل والأنبياء بطريق الوحي...

على أنه من الممكن لفت النظر في هذا السياق إلى جدوى انصراف الدراسات الدينية المقارنة التي تتعقب تأويلات النص الديني عامة من جهة صلته بمختلف الفضاءات الحضارية والسجالات القائمة بين الملل والنحل في عمق المسائل المحورية نظير الألوهية وما تفترضه من مجاوزة الإنسان لمرحلة المجاز الاعتقادي إلى ما يقتضيه من طقوس تشكل بدورها المساحة العملية لأي معتقد ديني "لأن الإنسان الديني ليس معطى فهو يصنع نفسه باقترابه من النماذج الإلهية وهذه النماذج قد حفظتها له الأساطير وتاريخ البوادر الإلهية"(1).

جملة هذه الملاحظات تثير بلا شك حفيظة التساؤل بشأن سلسلة من المساءلات أبرزها ما مدى التقاء أو افتراق مختلف اتجاهات الفكر الديني حول المباحث المركزية المتعلقة "بالألوهية" على أساس كونها الدال على تبرير معين "لأنطولوجية الكون"؟

- فما هي إذن آثار التمثل الديني في توجيه الوعي البشري من جهة علاقته بمطلقاته الميثيولوجية ؟

الواقع أن هذه المراكز الاستفهامية لن تكتسب نجاعتها دون لفت الانتباه إلى تلك الإضافات التي عرضتها "الأنتربولوجيا الدينية" وذلك في ضوء ما قدمه المتخصصون في مجال مقارنة الأديان، من فائض الجهود في نطاق تقصي جذور الصلة القائمة بين الأبنية المجردة للمعتقد الديني أو تداعياته الطقوسية من جهة، وشروط الفاعلية البشرية في رسم ملامح الواقع الفردي والجماعي في الآن نفسه.

هنا تبدو الحاجة العلمية ماسة في المقارنة بين

تجليات الفكر الديني وذلك بمراعاة تباين الأطر المرجعية في تفكيك وقراءة مقوماته. "فالألوهية" مثلا من المفردات المتداولة في المعتقدات الدينية وهي دالة في جملتها على الإطلاق بكل ما له صلة بالقدرة والإرادة والعلم ...... إلخ.

غير أن ذلك لا ينفي التباين في تمثّل مقولة "الإله" حين تعقب مفاصل هذه المسألة في الديانات السماوية ... فالتداخل بين سمات الوحدة والتنوع في مستوى علاقة مختلف الأصول الإعتقادية يبدو بجلاء في الطقوس والشعائر فالصلاة مثلا : مقترنة في كل الديانات بمعاني الصفاء الروحي والتقرب من الذات الإلهية لكنها مبنية في كيفية أدائها على التباين "فالإنسان البدائي مثلا حين نقل العلاقات الشعائرية إلى العالم كان يدرك هذه العلاقات بشكل معمم" (2).

وليست تلك التعميمات سوى نمط من الإسقاط النفسي لمخاوف الإنسان من وقائع الطبيعة بإضفاء مقومات الحياة على الأجسام الجامدة وهو ما يحمل على معاني "الإحيائية" في العصور السحيقة. هكذا ندرك أن "فكرة إله يخلص المؤمنين هي فكرة مشتركة بين كل الديانات وفي العهد القديم نجد الفكرة شائعة وقديمة كما تشهد أسماء علم تحمل في تركيبها أصلا معنى "الخلاص" مثل يسوع - أشعيا ..." (3).

فالديانات تطرح في أصولها وتجلياتها الشعائرية تداعيات إشكالية تؤكد إمكانات لامتناهية من تعويم المعنى في ما له صلة بالتمثلات البشرية بمختلف افتراضاتها التاريخية بصورة الإله بما لا يتيح احتمال المقابلة أو المفاضلة بين تجليات تلك الصور المتنوعة من جهة انطباعيتها أحيانا دون قابليتها للإفراغ من أبعادها التجريدية.

الدين : في تعويم المعنى !

يبدو أن الحاجة إلى الوعي بشروط المقارنة بين الرسالات السماوية، تستوجب التثبت من تباين الطقوس والمعتقدات الدينية بين المجتمعات في ضوء ما تثبته الكشوفات الأثرية الحديثة. وليس مؤدى ذلك الشك في التجذر التاريخي لظاهرة الدين في ذاتها بما تعنيه من الإدراكات والاعتقادات المتصلة بسلسلة من القيم المطلقة، وذلك ما يبرر وجود مساحات مشتركة بين كل الديانات في صورتها السماوية أو التأويلات التي تحمل على مرجعيات مقدسة. "فكما يفكر الإنسان وكما يتصرف، هكذا يكون إلهي. فوعي الله هو وعي الإنسان لذاته، ومعرفة الله هي معرفة الإنسان لذاته" (4).

وعلى هذا الأساس تتجلى ملامح الرابطة العمودية القائمة على الإذعان والانقياد. ولذلك تحيل الدلالة اللغوية لمفردة الدين في المعاجم العربية إلى معنى الطاعة ومنه قول ابن منظور "قد دنته ودنت له أي أطعته" (5). فيكون الدين بهذا المعنى سلسلة من الأفكار والتصورات العقدية المجردة بما يفيض عنها من الطقوس التي تكشف عن عمقه والاعتراف بمحدودية قدرة الإنسان على التمثل العملي لما يفترض من مختلف مستويات الاعتقاد.

فالمدخل إلى أي ديانة ما، لا يقوم على مجرد التحليل المنطقي والتعليل العقلي لأن هذا النمط من التفكير يلغي تسامي الذات الإلهية على ما هو بشري وطبيعي وينزع عنها أحد مقومات التنزيه الإلهي عن كل ما يفترض من المكونات الطبيعية والغريزية والنفسية المميزة للمخلوقات. ولعل ذلك ما يمكننا من استيعاب ما رسمته ذاكرة التاريخ البشري على مر العصور الماضية "إذ كانت للبشر رؤيتهم الخاصة على الطريقة التي يتم بها تسيير هذا الكون والتي كانوا يرونها ثابتة سواء ارتكزت على خرافات أو وعي علمي بالوجود" (6).

وبناء على ذلك يمثل الدين أرقى المستويات في ثقافة بناء اجتماعي لأنه المسلك الذهني والنفسي الذي يمكننا من تعامل مع رموز وغوامض الاعتقاد بمجازات قد تنسب إلى دائرة الوعي الأسطوري. ولعل ذلك ما دعا المحدثين من رواد العلوم الإنسانية

إلى الإقرار بتقارب بين "الميثيولوجيات" في الفكر الإنساني بصرف النظر عن جذر أي معتقد في أصوله النظرية أو تجلياته الشعائرية. فليس الدين كما يعرضه "سيغموند فرويد" يرجع إلى عرض الإنسان في صراعه مع القوى الطبيعية. وكأن الدين مجرد مرحلة طفولية في واقع الإنسان ولن يتجاوز الدين بهذا المفهوم مجرد الانفعال نتيجة إحساس الإنسان بالغلبة المطلقة للطبيعة.

في الوقت الذي يرجع فيه علماء الاجتماع ظاهرة الدين إلى دواعي تتصل بتكوين النسيج الاجتماعي على أساس تآلف وتقارب انطلاقا من الالتقاء في دلالة الألوهية. ويتضح لنا مما سبق "أن الدين يستتبع موكبا من الوقائع الفيزيولوجية والنفسية التي تخلق حقلا عاطفيا لا يكون فيه للتفسير العقلاني المكان الأول"(7).

وعلى هذا النحو يتبين لنا أن دلالة الدين غير متعلقة بنص أو إطار عقائدي بذاته، بل الأمر يتعلق بحضور الحس الديني في كيان الإنسان في المستوى الفردي والجماعي على أساس اشتراك الجنس البشري في جملة من الإيحاءات والغرائز مثل الخوف والإعجاب والخضوع، أو باختصار الانشداد إلى قوة غير مألوفة في الدائرة الإنسانية "فالدين ليس مجرد الاستنتاج المنطقي ولا مجموعة من النتائج العلمية يخترعها كل شخص أو يثبتها لنفسه. فالواقع أننا نأخذ ديانتنا من الجماعة التي نحيا بينها"(8).

ولعل ذلك ما دعا علماء الإجتماع الديني إلى تعريف التدين كظاهرة إجتماعية، على أنه التزام بعقيدة معينة وأداء فرائضها وطقوسها وكل ما يتصل بها من العبادات، نحو المعبود وما يترتب على هذا الالتزام من تطبيقات تتصل بالشروط الدينية لكل العلاقات والمعاملات في المجتمع وذلك دليل على تعدد مستويات دراسة الدين، إذ تبحث فلسفة الدين مثلا عن الإشكاليات المتصلة "بإمكان معرفة وجود الله ومعرفة صفاته، وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم، وكذلك تناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينية بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى الطقوس الدينية وعلاقتها بالعقل..."(9)، في الوقت الذي يتوجه فيه البحث في علم مقارنة الأديان الأصول الأولى للقراءات ووجوه التأويل في أصول النص الديني....

الألوهية : التمثلات وحدود الافتراض الإنساني :

الألوهية مفردة تقترن في إحالتها المعجمية بمعاني المطلق في القوة والإرادة والعلم ثمّ الأزلية في الوجود وهو ما يقتضي مجاوزة الحدود الإنسانية وحملها على الذات الإلهية في تعاليها وتساميها عن المدراكات الحسية. ومن المفيد الإشارة إلى أن هذه الدلالة تمثل محور الالتقاء بين كل المعتقدات السماوية، غير أن ذلك لا يخفي مبررات التباين والمجادلة بين أتباعها.

فاليهود تمكنوا من مجاوزة طور عبادة الأوثان في ضوء دعوة إبراهيم عليه السلام لكنهم تردّوا في مراحل لاحقة في ظاهرة عبادة "العجل" ولعل ذلك يحمل على معاناتهم نتيجة "التيه" أو ما سمي عندهم "بالدياسابورا" بعد خروجهم من مصر.

ومع أن هذا التردد بين التجريد والتجسيم للذات الإلهية بدا بوضوح في نصوص التوراة وذلك لتأثر اليهود بمرجعيات سابقة في بناء معتقداتهم من جهة ونصح موسى عليه السلام لهم بالتخلص من تقاليد التصنيم والتوثين... والملفت لنظر الدارس أن معنى الألوهية اتصل في تصور اليهود بمعاني الإطلاق في إنصافهم وتثبيت المقولات الدالة على كونهم صفوة المجتمعات الإنسانية عامة. وذلك ما أوقعهم في دائرة التجسيم. فاتخذ الله صورة "يهوه" في إدراك اليهود إذ يحملون عليه تبعات المحن والمصائب. "فالألوهية عند بني إسرائيل" هي أبرز ما يدل على التجسيم في العهد القديم من جهة الإشارة إلى أن الله تعب من خلق الكون في ستة أيام فاستراح يوم السبت وعلى ذلك اقترن هذا اليوم بمعنى القداسة عند

اليهود. لأن الكون خلق في تصورهم لتثبيت مقولاته "شعب الله المختار" حيث ورد في وصايا يهوه لبني إسرائيل دعوتهم إلى الاحتفال بعيد الفطائر الممزوجة بدماء البشرية.

ومن الدلائل المماثلة عند اليهود بين الذات الإلهية والإنسان، اعتقادهم في اتصاف يهوه بالصفات البشرية من حب للذات ورغبة التفرد بالخلود، وذلك ما يبرر بالخطيئة وإغواء آدم حتى لا يرتقي إلى مرتبة الخلود الإلهي. وهو ما يوحي بالرابطة المتوترة بين "يهوه" و"آدم" بما أدى إلى تكاثر المعاصي في عالم الإنسان. لكن مقتضيات "الألوهية" و"الربوبية" تسمح لهم بتوبة ومغفرة الخطايا. وهي من الفضائل التي خصّ بها "يهوه" "شعبه المختار" فالخلاص لا يشمل الأمم والمجتمعات غير اليهودية.

ومن الأوفق في هذا المستوى الإشارة إلى أن فكرة الخلاص تمثل نقطة الالتقاء بين الديانات السماوية عامة مع أنها تجلت بوضوحها في المسيحية التي لم توقف الخلاص على "الحواريين" بل تثبت عموم الرحمة الإلهية ويتحقق ذلك حينما "يتوسل المتضرعون إلى الله على أساس أنه هو المخلص لمن لهم رجاء ... " (10).

على أن فكرة الخلاص عند المسيحيين اقترنت "بيسوع" الذي تجلت فيه صورة "الرب"، وهذا ما يبرر عقيدة التثليث المتكونة من "الأب والابن وروح القدس". ولعل ذلك ما هيأ للمختصين في علم مقارنة الأديان حمل الذات الإلهية في اللاهوت المسيحي على وجود أقانيم ثلاثة تشكل في تداخلها وتطابقها المعنى الأتم للألوهية ... إذ ورد في إنجيل يوحنا قول عيسى عليه السلام :

"إني أصعد إلى أبي وأبيك وإلهي وإلههم" (11)، وعلى ذلك أضفت المسيحية بعدا تقديسيا على الكلمة لأنها الصلة والواسطة بين عالم الرب وعالم المخلوقات وذلك من خلال وصايا المسيح الذي خصه "الرب" بسر الكلمة التي ألقاها على مريم عليها السلام مع أنّ الإسلام أثبت هذه الصفة لعيسى عليه السلام وليس ذلك سوى تأكيد على التكامل بين الرسالات السماوية ... إلا أن ذلك لم يمنع من مجاوزة القرآن للفكر المسيحي في تأليه عيسى عليه السلام لما يفضي إليه من مناقضة لدلالة الألوهية المتسامية عن كل صور التشبيه والتجسيم في عالم الإدراك البشري ... على أن الاختلاف بين تأويلات المسيحيين أدى إلى انقسام إتجاهات الفكر اللاهوتي إلى "أرثذوكس" و"كاثوليك" و"بروتستانت" على اعتبار النظر في سياقات التباين الكبرى بين مدارس الفكر المسيحي دون توقف عند التفاصيل الدقيقة لتلك التباينات الدائرة حول دلالة الألوهية.

ومن اللافت للنظر أن تجسيم المسيحين للذات الإلهية في صورة المسيح وما نبعها من اعتقاد في "الصّلب" المقترن بمعاني الفداء وتخليص الإنسان من خطاياه، وهو ما شكل مدار الجدل الفكري مع المسلمين، وذلك لانبناء العقيدة الإسلامية على أساس تنزيه الذات الإلهية والإرتقاء على نحو من المجاز والتجريد عن دائرة الأجسام والمحسوسات عامة. وهذا التصور مخالف للإعتقاد في القدرة على قتل الأنبياء والرسل لإحاطة العناية الإلهية بذواتهم ورسالاتهم المنزلة، على أن ادعاء صَلب المسيح رده القرآن في قوله تعالى : "وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ..."(12).

هكذا ينتهي بنا سير البحث إلى أن إثبات الألوهية أمر مشترك بين جملة الرسالات السماوية، غير أن ذلك لا يلغي الاعتراف بما تفضي إليه الملابسات الواقعية في تمثل صورة الإله وكيفيات التقرب منه وهو ما يدفعنا إلى استشراف السمات العامة للطقوس وما تحيل إليه من رموز في دائرة الوعي الفردي والجماعي.

الطقوس الدينية : التجليات والأبعاد :

من مقتضيات الوعي بشروط المقارنة بين الديانات باختلاف رموزها وأصولها الوضعية أو السماوية أن

تعترف بقيامها على أساس اعتقادي مجرد لا يكتمل إلا بسلسلة من الطقوس والشعائر الدالة على الشوق الإنساني للّحاق بالعالم السماوي. ولعل أقرب صورة للطقوس ما يحمل على معاني الدّعاء ومغفرة الخطايا أو الصلاة لاعتبارها تجسيدا للعبودية في الرسالات السماوية. إلا أن الملفت للنظر أن مراتب الوعي بالبعد الروحي والذوقي لفعل التعبد بما يحيله إلى محور تقابل بين الديانات من جهة حضورها في الواقع الفردي والجماعي.

فاقترنت الصلاة عند اليهودي مثلا بسعي إلى تحقيق وحدة "شعب الله المختار" وتجاوز مرحلة الشتات. أمّا الصلاة في المسيحية فقد تجاوزت تثبيت الحدود الإنتمائية، إلى التعامل مع كل الشعوب على أساس ارتباطها الخلقي والمصيري "بالأب" بما تحيل إليه هذه المفردة من معاني الألوهية، في حين تجاوز الإسلام هذا المستوى إلى اعتبار العبادة عمادا يقوم على أساسه الاعتقاد في ضوء المواءمة بين بشرية الإنسان وتثبيت البعد الروحي في بناء شخصيته، وعلى ذلك نتبين جدوى وجوبها بالنص القرآني والنبوي. فالعبادة بهذا المعنى عبادة واجبة على المؤمن المكلف دون ربطها بالخلاص من الخطيئة أو تأكيد الانتماء إلى دائرة اجتماعية أو أصل عرقي شأن ما يبدو في معنى العبادة عند اليهود، إضافة إلى ما تتميز به العبادة من تأثير إيجابي في مستوى بنائية العلاقات الإجتماعية والتكوين النفسي للسلوك اليومي للفرد بما يضمن تماسك البناء الإجتماعي.

هكذا ندرك صفاء العبادات والطقوس في الإسلام من معاني الخطايا فإذا كان الصوم مثلا مقترن عند المسيحيين بفداء المسيح، فقد أشار القرآن الكريم إلى أنه عبادة شرعت في الرسالات السماوية السابقة وأثبت لها جملة من المقاصد الدينية والإجتماعية والصحية... لا تدرك دون الفهم المقاصدي للشعائر التعبدية في السياق المعتدل للعقيدة الإسلامية. مع أن تعقب تجليات الطقوس في الديانات السماوية الأخرى لا ينبغي أن يقودنا إلى إنكار جدواها أو الادّعاء بقيامها على أساس التحريف أو افتقارها لمرجعيات مقدسة. لأن ذلك يفضي إلى نقض التكامل بين الرسالات السماوية ويوقعنا في مأزق الإقصاء للتصورات العقائدية المغايرة، وهو ما يترتب عنه انتفاء الفائدة من الدراسات المقارنة للطقوس الدينية بما تحيل إليه من تفرد الإنسان بالفكر الديني "فهو الذي يمكن أن يكون له الدين، يتميز به عن الكائنات الأخرى المفتقرة إليه بمقدار ما تفتقر إلى القانون والأخلاق"(13).

مع أن المعتقدات الدينية لا تمثل تصورات ثابتة أو بنيات جامدة من جهة تجلياتها التعبدية، بل تشهد حركية دائبة بتأثير عوامل لا تخلو منها أي ثقافة ولعل أبرزها من حيث الفاعلية تأثر الفكر الديني بالإيحاءات الأسطورية المحمولة غالبا على الأصول الاعتقادية نظير ما أضيف "للتوراة" و"الإنجيل" وهنا يكون من المفيد الانتهاء في ضوء الإشارات السابقة إلى:

- اتّفاق جملة الرسالات السماوية في توحيد الذات الإلهية والاعتراف بالقدرة المطلقة على الخلق مع ما يبدو من تباين في تصور أو افتراض كيفيات تشكل الكون بمختلف موجوداته....

- الإقرار بالصلة الوثيقة بين البناء النظري لكل أصل اعتقادي وما يقترن به من طقوس وشعائر تعبدية، وذلك لما بين البعد الرمزي في الفكر الديني من تواصل ضروري مع ما يحيل إليه من تمثلات عملية ابتغاء المغفرة والخلاص....

- المقارنة بين الرسالات السماوية لا تفضي إطلاقا إلى المفاضلة بين مرجعياتها المقدسة وما تفترضه من عبادات، لها بدورها بالغ الأثر في رسم ملامح الشخصية الفردية والجماعية لمعتنقيها....

الهوامش والإحالات

1) مرسيا إلياد: رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، المركز العربي للطباعة والنشر، دمشق 1978، ص 95.

2) غيورغي غاتشف: الوعي والفن، ترجمة نوفل نيوف، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت عدد 1990 146 ص 31.

3) معجم اللاهوت الكتابي : دار المشرق، بيروت ص 867.

4) هيرفه روشو : الديانات، ترجمة : هنري شمات - المنشورات العربية ص 8.

5) ابن منظور : لسان العرب مادة : "دان".

6) جيمس بيرك : عندما يتغير العالم : ترجمة ليلى الجبالي. سلسلة عالم المعرفة عدد 185، ماي 1991، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ص 4.

7) أندريه لوروا غوران : أديان ما قبل التاريخ، ترجمة: سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع بيروت 1990 ص 14.

8) سيريل بروت : علم النفس الديني، ترجمة : سمير عبدو، دار الآفاق الحديثة، بيروت، ص 15.

9) الموسوعة الفلسفية العربية : الدار العربية للكتاب، ص 1000.

10) معجم اللاهوت الكتابي : ص 703.

11) إنجيل يوحنا : 20 - 18.

12) سورة النساء آية 156.

13) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام، بيروت 1988، ص 43.

الفضاءات الدّينيّة لدى العرب قبل الإسلام من خلال «لسان العرب لابن منظور»

عماد السهيلي

مقدمة:

تهتمّ «الأنثروبولوجيا» بحياة الإنسان ضمن دوائر فعله ونشاطاته، مهما كانت المساحة التي تملؤها هذه النشاطات، كما أنها تولي قيمة مركزة للمتطلبات الاجتماعية للفرد وتحاول تبيان وظائفها باعتبارها تمثل ثقلا ومركز ضغط ذي تأثير نافذ في ثقافة الإنسان.

والانثروبولوجيات في أغلبها دراسات ميدانية وحقلية، إنها تنطلق من الواقع لتعود إليه بقراءات جديدة وإضافات أخرى تحتمها نتائج البحوث «الأركيولوجية» والأثنولوجيا» (*) وكذلك تلك المتصلة «بالاثنوغرافيا»(**) و«اللغويات».

إنّها تبحث دائما على مستويات التطابق بين المعطيات الذهنية المجردة وبين واقعها المادي كما تعطينا فكرة واضحة عن القواسم المشتركة بين النتاجات الثقافية ومدى فاعليتها في تأسيس الإنسان.

وضمن مبحث اللغويات حاولنا تتبع المشترك الكتابي في «ديانة العرب قبل الإسلام من خلال لسان العرب» وكان اهتمامنا منصبا على «الفضاءات الدينية» فحاولنا تقصي الملامح المشتركة لها وضبط مواطن تطورها داخل النسق التاريخي بما هي تعبير عن حاجات إجتماعية ونفسية متغيرة. خاصّة وأنه لا يوجد نشاط إجتماعي يخلو من الدين، فالعبادات والفضاءات والمعبودات هي في الحقيقة عن العلاقات في الحياة اليومية.

إن هذه العناصر الثلاثة (المعبودات والعبادات والفضاءات) تمكننا من فهم وإدراك أعمق للتعبيرات النفسية والاجتماعية وحتى الجمالية. ذلك أنها تختزل زخما دلاليا يعين على فك رموز الظواهر الاجتماعية ويعطي قيمة ابستيمية أكثر للمدلولات الثقافية.

وعلى امتداد السيرورة الثقافية للإنسان كانت اللغة أكثر الظواهر الاجتماعية تطورا وحركية حتى أصبحت مركزا تنجذب إليه بقية الإنجازات الإنسانية لأنها الأداة التي تنتقل عبرها سائر النظم والعادات المكتسبة، وهي تتغلغل خلال الصور ومضموناتها، أي صور المناشط الثقافية مجتمعة.

لقد كان «لسان العرب» أحد المساحات الثقافية التي مكنتنا من رصد مفاهيم ودلالات التعابير والطقوس الدينية لدى عرب الجاهلية وذلك اعتمادا على نقطتين هامتين.

الأولى : وهي التدوين، فنحن نتعامل مع تاريخ مكتوب لا تاريخ شفوي.

الثانية : وجود بعض الآثار الأخرى مثل «كتاب الأصنام لابن الكلبي» تؤكد وتدعم ما جاء في «لسان العرب».

إننا حاولنا إختزال «ديانة الجاهلية» في ثلاث مفردات رئيسية وهي «المعبودات» و«العبادات» و«الفضاءات الدينية» وكلها تجسد نسقا معرفيا يحيط بمستلزمات الدلالات الدينية ضمن مسارها التاريخي، وهو ما حتم علينا تقسيم البحث إلى قسمين:

ـ قسم نظري: وفيه أوردنا الألفاظ ودلالاتها كما وردت في «لسان العرب»

ـ قسم تحليلي: حاولنا فيه تقديم بعض القراءات والتحليلات لما ورد في القسم الأول.

الفضاءات الدينية :

القُلَّيس: بالتشديد، مثل القُبَّيط: بيعةٌ للحبش كانت بصنعاء بناها أبرهة وهدمتها حمير وفي التهذيب: القليسة بيعة كانت بصنعاء للحبشة.

يقول الليث: التقليس: وضع اليدين على الصدر خضوعا كما تفعل النصارى قبل أن تكفُر أي قبل أن تسجد. قال: وجاء في الخبر: لما رأوه قلَّسُوا ثمّ كفرُوا، أي سجدوا.

والأصل في القليس: قلس، القليس: أن يبلغ الطعام إلى الحلق... وقال أبو الجراح: التقليس استقبال الولاة عند قدومهم بأصناف اللهو،... ومنه حديث عمر رضي الله تعالى عنه. لما قدم الشام لقيه المُقلِّسُونَ بالسيوف والريحان. والتقليس ضرب اليدين على الصدر خضوعا (1).

ذو الخَلَصَة : موضع يقال أنه بيت لخثعم كان يدعى كعبة اليمامة وكان فيه صنم يدعى الخلصة فهدم، وفي الحديث: «لا تقوم السّاعة حتى تضطرب أَلَياتُ نساء دوسٍ على ذي الخلصة» (2). وهو بيت كان فيه صنم لدوس وخثعم وبجيلة وغيرهم.

وقيل: ذوا الخلصة الكعبة اليمانية التي كانت باليمن فأنفذ إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم جرير بن عبد الله يخربها (3).

حُراض: (بضمّ الحاء وتخفيض الراء): موقع قرب مكة، كانت به العزّى (4).

وحرْضٌ: ماء معروف في البادية... والأصل في كلمة حراض: حرض التحريض... قال الجوهري: التحريض هو القتال، الحث والإحماء عليه، ورجل حرضٌ وحَرَضٌ: لا يرجى خيره ولا يخاف شره، والَحَرَضُ: الذي أذابه الحزن والعشق (5).

ذات الودع: قال أبو نصر: هي مكة لأنها كان يعلق عليها في ستورها الودْعُ، ويقال أراد بذات الودع الأوثان. أبو عمرو: الوديع: المقْبُرةُ، والودْع: حائر يحاط عليه حائط يدفن فيه القوم موتاهم، حكاه ابن الأعرابي عن المسروحي وأنشد:

لَعمري لقد أوفى ابن عوف عشيةً
على ظهر ودع أتقن الرَّصْفُ صانعُهُ

وفي الودع، لو يدري ابن عوف عشيةً
عِنَى الدهر أو حتْفٌ لمن هو طالعه

قال المسروحي: سمعت رجلا من بني روبية بن قصيبة بن نصر بن سعد بن بكر يقول: أوْفَى رجل منا على ظهر ودع بالجُمْهُورة، وهي حرة لبني سعد بن بكر، قال: فسمعت قائلا يقول ما أنشدناه، قال: فخرج ذلك الرجل حتى أتى قريشا فأخبر بها رجلا من قريش فأرسل معه بضعة عشر رجلا، فقال أحضروه واقرأوا القرآن عنده وأقْلَعُوه، فأتوه فقلعوا منه فمات ستة منهم أو سبعة وانصرف الباقون ذاهبة عقولهم فزعًا، فأخبروا صاحبهم فكفوا عنه، قال: ولم يعُدْ له بعد ذلك أحد.

والأصل في كلمة ذات الودع هو أنّ الودْع واد بمكة وثنية الوداع منسوبة إليه، ولما دخل النبي صلى

الله عليه وسلم مكة يوم الفتح إستقبله إماء مكة يصفقن ويقلن:

طلع البدر علينا

من ثنيات الوداع

أما الودع والودع والودعات: مناقيب صغار تخرج من البحر تزين بها العثاكيل، وهي خَرَزٌ بيضٌ جُوف بطونها شقٌ كشق النواة تتفاوت في الصغر والكبر (6).

البيت العتيق: قال: إنما سمى الله البيت العتيق لأن الله أعتقه من الجبابرة فلم يظهر عليه جبار قط، والبيت العتيق بمكة لقدمه، لأنه أول بيت وضع للناس قال الحسن: هو البيت القديم، دليله قوله تعالى: «إن أول بين وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين» (7).

وقيل: لأنّه أعتق من الغرق أيام الطوفان، دليله قوله تعالى: «وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت» (8) وهذا دليل على أن البيت رفع وبقي مكانه... وقيل: سمي عتيقا لأنه لم يملكه أحد» (9).

القَدَسُ: القَدسُ بالتحريك، السطل بلغة أهل الحجاز لأنه يتطهر فيه، قال ومنْ هذا بيت المقدس، أي البيت المطهّر، أي المكان الذي يتطهّر به من الذنوب... قال الفراء: الأرض المقدسة الطاهرة وهي دمشق وفلسطين وبعض الأردن» (10).

الحَرَمُ: قال الليث: الحرم، حرم مكة وما أحاط إلى قريب من الحرم، قال الأزهري: الحرم قد ضُرب على حدوده بالمنار القديمة التي بين خليل الله عليه السلام، مشاعرها، وكانت قريش تعرفها في الجاهلية والإسلام لأنهم كانوا سكان الحرم، ويعلمون أن مادون المنار إلى مكة من الحرم وما وراءها ليس من الحرم» (11).

قراءة تحليلية:

يكاد «لسان العرب» يفقد القيمة «الإبستيمية» إذا ما تجاوز تعاملنا معه الفضاء اللغوي والدلالي، ذلك أنه يبتعد عن ذكر ملابسات نقل الألفاظ أو تاريخها، فكان شديد الحفاظ على الأصول اللغوية كالشرح والبناء والدلالة، كما أنه لم يعرف أي نوع من التحقيق كتخريج الآيات والأحاديث والشعر وكذلك الألفاظ المترجمة عن اللغات الأخرى.

وتأسيسا على ذلك حاولنا أن نقف على جملة من المستمسكات التاريخية الأخرى التي تدعم ما جاء فيه وتؤكده بحكم إختصاصها في موضوع بحثنا. مع الملاحظ أنّ البحث في هذه المسألة صعب نظرا لندرة المعلومة وجفافها وكذلك لصعوبة المنهج وغياب الموضوعية في أغلب الدراسات المتوفرة.

1ـ الصنميّـة:

إن مجتمعا مارس عبادة أشياء وظواهر الطبيعة وأضفى عليها صفات خارقة ورسم بينه وبينها روابط نفسية عميقة هو في الحقيقة مجتمع يجهل جواهر الأشياء وإمكاناتها. لكن الإنسان استطاع أن يجعل منها مُثُلاً عليا تعكس اتجاه التفكير ودرجات التطور الإجتماعي، كما أنها ترسم سمات الشخصيّة وصفاتها الخلقية والسلوك الملائم لذلك كنموذج للكمال الخلقي.

إن الصنمية هي تعبير عن فكرة منتزعة من الواقع الراهن أو من الماضي المنقول إلى الحاضر للمجتمع. وفي هذه الحالة يعتبر المجتمع «ماضيه» أو «حاضره» هو أقصى الغايات التي يجب المحافظة عليها أو التحرك نحوها. إنّه يعيش حالة تكرارية لما كان عليه السابقون. بل هو تجميد للواقع ونقله إلى المستقبل، وعادة ما يحصل ذلك بحكم الألفة والعادة والخمول العقلي.

لقد أصبح «الصنم» باعتباره جزءا من الأسطورة- شيئا حيا يشكل أبعادا معقدة لحياة دينية متشبعة برغبة لدى الإنسان في تجاوز شرطه الإناسي (12). فكان أن سحب على الصنم جملة من الصفات التي تعكس رغبات نفسية لديه، حتى أن الذاتية أصبحت سمة بارزة في تعريفات الآلهة وتحديد أدوارها، وهنا نقف أيضا على خلفية إجتماعية حتمتها الظروف البيئية. تتوزع الآلهة والفضاءات

على القبائل والأشخاص، ونقف في «كتاب الأصنام» على أسماء آلهة ارتبطت بشخوص أو عشائر وأصبحت لها طقوس خاصة بها (13) ومن ذلك نجد أن:

باجَرٌ: كان للأزد ومن جاورهم من طيء (14)

سواع: كان لهمذان وقيل كان لقوم نوح عليه السلام ثمّ صار لهذيل (15).

ويقول ابن الكلبي: «فأمّا العزى فكانت قريش تخصها دون غيرها بالزيارة والهدية... وكانت ثقيف تخص اللات كخاصة قريش العزى، وكانت الأوس والخزرج تخص مناة كخاصة هؤلاء الآخرين، وكلهم كان معظّما لها (أي للعزى) (16). وكما تفردت بعض القبائل بأصنام خاصة بها، تميزت أيضا ببعض الطقوس خاصة فيما يتصل بـ: مناة «لم يكن أحد أشد إعظاما له من الأوس والخزرج... فكانوا يحجون فيقفون مع الناس المواقف كلها ولا يحلقون رؤوسهم، فإذا نفروا أتَوْه فحلقوا رؤوسهم عنده وأقاموا عنده ولا يرون لحجهم تماما إلاّ بذلك» (17). يذكر ابن الكلبي أن أول من غير دين إسماعيل عليه السلام فنصب الأوثان وسيب السائبة، ووصل الوصيلة وبحر البحيرة وحمى الحامية، عمرو بن ربيعة، وهو: لُحَيٌّ بن حارثة ابن عمرو بن عامر الأزدي وهو أبو خزاعة... وكان الحارث هو الذي يلي أمر الكعبة فلما بلغ عمرو بن لُحيّ، نازعه في الولاية وقاتل جُرهُمًا ببني إسماعيل فظفر بهم وأجلاهم عن الكعبة، ونفاهم من بلاد مكة وتولى حجابة البيت بعدهم. ثمّ إنه مرض مرضا شديدا، فقيل له: إنّ بالبلقاء من الشام حَمَّةً إن أتيتها برأت، فأتاها فاستحم بها فبرأ، ووجد أهلها يعبدون الأصنام فقال ما هذه؟ فقالوا: نستسقي بها المطر ونستنصر بها على العدو، فسألهم أن يعطوه منها، ففعلوا، فقدم بها مكة ونصبها حول الكعبة» (18).

2 ـ الفضاءات المقدسة:

إنّه من غير الممكن الجزم بأنّ الفضاءات المقدسة عرفت لدى عرب الجاهلية ما عرفته في ديانة الأمم المجاورة ولا يوجد تبرير تاريخي لذلك، غير أننا نستطيع القول بأنّ القيمة الروحية والتاريخية للكعبة جعلت عملية البحث عن فضاءات قداسة أخرى نشاطا فاشلا. فالبيت العتيق يجثم على تاريخ العرب بثقل معنوي رهيب، إنه الموروث الذي جعل الأمم الأخرى تسعى إلى تمثله فقد «كان أبرهة الأشرم قد بنى بيتا بصنعاء، كنيسة سماها القليسَ، بالرخام وجَيِّدِ الخشب المذهب، وكتب إلى ملك الحبشة. «إنّي قد بنيتُ لك كنيسة لم يبن مثلها أحد قط. ولست تاركا العرب حتّى أصرف حجهم عن بيتهم الذي يحجون إليه» (19). إذن «الكعبة» تمثل رمزا دينيا يقلق الأطراف الراغبة في السيطرة على المنطقة العربية، فكان أولى دلالات التبعية والوفاء هو القطع مع الدين السابق والإلتحاق بدين الحليف أو المسيطر الجديد. إن ما وجد من فضاءات أخرى بخلاف «البيت العتيق» ليس سوى محاولات لتركيز أصول متفرعة بغية تيسير القيام بالطقوس وكذلك من أجل تدعيم الإستقرار، إلا في موسم الحج. فإنّه يتسم بسمات خاصة. لئن أثبتت الدراسات وجود البيوت المعظمة عند العرب فإن البعض منها يؤكد على أن العديد من هذه البيوت لم تكن بيوت عبادة وإنما كانت منازل شريفة مثل «كعبة سنداد» وهِي بيت لإياد «بسنداد من أرض بين الكوفة والبصرة في الظَهر، وهي التي ذكرها الأسود بن يعفُر. «وقد سمعت أنّ هذا البيْت لم يكن بيت عبادة، إنما كان منزلا شريفا فذكره» (20) كذلك «كعبة» بني الحارث بن كعب التي كانت بنجران وكانوا يعظمونها وقد ذكرها الأعشى في قوله:

وكعبة نجرانَ حتمٌ عليـ * * ـكِ حتى تناخي بأبوابها.

وقد «زعموا أنها لم تكن كعبة عبادة، إنما كانت غرفة لأولئك القوم الذين ذكرهم. وما أشبه ذلك عندي بأن يكون كذلك، لأني لا أسمع بني الحارث تسمُّوا بها في شعر» (21).

إنّ كلّ المحاولات التي سعت إلى تأسيس مركز استقطاب ديني ينافس البيت العتيق كانت كلها فاشلة ابتداء من «أبرهة الأشرم» وانتهاء بالمحاولات الأخرى من قبل بعض الشخوص والقبائل.

ويرجع هذا الفشل إلى أن هذه المحاولات كانت كلها تتجه نحو تقويض القدسي الموروث وهو المختزل في نسق النشاط الداخلي للمجتمع العربي. كذلك نسق علاقاتهم بالشعوب الأخرى.

وترجع المسألة أيضا إلى أبعاد نفسية ترتبط بالمصداقية والحلف، والإرتباط الدموي وهذه كلها قضايا معظمة عند العرب تصل إلى حد التقديس.

ويذكر أن «رجلا من جهينة يقال له «عبد الدار بن حديب» قال لقومه: «هلمّ نبني بيتا نضاهي به الكعبة ونعظمه حتى نستميل به كثيرا من العرب». فأعظموا ذلك وأبوا عليه. فقال في ذلك:

ولقد أردتُ بأن تقام بنيّةٌ

ليست بحُوب أو تُطِيفُ بمأثم

فأبى الذين إذا دُعُوا لعظيمة

راغوا ولاذوا في جوانب قَوْدَمِ

يَلْحوْن أن لا يؤمروا فإذا دُعُوا

ولَّوْا وأعرض بعضهم كالأبكَمِ (22)

ورغم ذلك فإن العرب عرفوا الفضاءات المقدسة لكنها لا تعوض «الكعبة» بأي شكل من الأشكال وكان «الرجل، إذا سافر فنزل منزلا، أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتخذه ربا، وجعل ثلاث أثافِيَّ (صخرة) لِقِدْرِهِ، وإذا ارتحل تركه. فإذا نزل منزلا آخر فعل مثل ذلك.

فكانوا ينحرون ويذبحون عند كلها ويتقربون إليها، وهم على ذلك عارفون بفضل الكعبة عليها: يحجونها ويعتمرون إليها. وكان الذين يفعلون من ذلك في أسفارهم إنما هو للإقتداء منهم بما يفعلون عندها ولصبابةٍ بها» (23).

إنّ قداسة البيوت لدى عرب الجاهلية تعبر عن قيمة وظيفيّة وهي إعطاء الحياة شيئا من المعنى، فبدل أن يدركوا أعمالهم وسلوكهم وكأنها محاولات لإشباع حاجات باطنية، يطمح الإنسان العربي إلى تجسيدها.

البيوت المعظمة عند العرب (***)

بس: بيت لغطفان، بناه «ظالم بن أسعد» لما رأى قريشا يطوفون بالكعبة ويسعون بين الصفاء والمروة. فذرع البيت، وأخذ حجرا من الصفا وحجرا من المروة، فرجع إلى قومه فبنى بيتا على قدر البيت، ووضع الحجرين. فقال: هذا الصفا والمروة، وأجتزأ به عن الحج، فأغار «زهير بن جناب الكلبي» فقتل «ظالما» وهدم بناءه.

الرُبَّة: كعبة كانت بنجران «المذحج» وبني الحرث بن كعب. وهو البيت الذي بني على اللات

الكعبات: أو ذو الكعبات، بيت كان لربيعة، كانوا يطوفون به

رئام: بيت لحمير يضاهي البيت الحرام بمكة

رُضى: بيت لبني ربيعة بن كعب بن سعد بن زيد مناة، هدمه «المستوغر» وهو «عمرو بن ربيعة بن كعب بن سعد بن زيد مناة بن تميم».

كعبة نجران: وهي لبني الحارث بن كعب، وقيل إنها لم تكن كعبة عبادة وإنما كانت بيتا للإقامة.

كعبة سنداد: وتقع بسنداد من أرض الكوفة والبصرة في الظّهر وقيل إنها لم تكن بيت عبادة وإنما كانت منزلا شريفا.

3 ـ الطقوس والإحتفالات:

ليست الطقوس سوى تعبير عن مجموعة من القيم والمعتقدات التي تعطي شعورا موحدا لجميع أفراد المجتمع بتقاربهم في الأوضاع النفسية والخلقية وأنه يربطهم رباط واحد.

«والإحتفالات والطقوس موجودة في كلّ ثقافة، ولعل الثقافات الأمية تبزُّ جميع الثقافات في هذا المضمار إذ أنهم يقيمون الإحتفالات والطقوس في مناسبات متعددة خلال السنة الواحدة. فهناك احتفالات

لطلب المطر وهناك احتفالات لإيقاف الرعد أو العوامل الطبيعية وهناك رقصات للحرب» (24).

لقد عرف عرب الجاهلية بعض هذه الطقوس ولعل اشهرها تقديم القرابين. ولم يكن ذلك خاص بآلهة دون أخرى والذبح أو دفع شر محدق.

كان «للعزى» منحر ينحرون فيه هداياها يقال له «الغَبْغَبُ» وكانوا يقسمون لحوم هداياهم فيمن حضرها وكان عندها» (25).

وتسمى «ذبائح الغنم التي يذبحون عند أصنامهم وأنصابهم تلك العتائر (والعتيرة في كلام العرب الذبيحة) والمذبح الذي يذبحون فيه لها: العِتْرَ.

وفي ذلك يقول زهير بن أبي سلمى:

فزلَّ عنها وأَوْفَى رأس مرْقَبةٍ

كمنصب العتْرِ دمَّى رأسه النُسُكَ (26)

كان العرب يطوفون بأصنامهم ويسمون طوافهم «الدّوار» وفي ذلك يقول «عامر بن الطفيل» وقد أتى «غنيّ بن أعصر» يوما وهم يطوفون بنُصُبٍ لهم فرأى في فتياتهم جمالا وهنّ يطفن به.

« ألاَ يا ليْتَ أخَوالِي غَنِيًا

عليهم كلما أمسَوْا دوارُ» (27)

وتوجد طقوس أخرى كالإستقسام وحلق الرأس عند الطواف وكانت النساء الحيض يمنعن من الدنو من أصنامهم كذلك التسمح بها.

كما أنهم كانوا يتسمون أو يتكنون بها، وإننا نقف على الكثير من أسماء الأعلام ذات الدلالة الدينية مثل: عبد العزى، عبد مناف، عبد ود، عبد رُضى، عبد غنم.

وتظهر الأثار المكتوبة أن الطقوس مدة الأشهر الحرم تختلف من قبيلة إلى أخرى، فالحمس (وهم قريش وكنانة وخزاعة) لا يأكلون الزبد ولا يلبسون الوبر ولا الشعر ولا ينسجونه فلا يظلمون، فكانوا إذا أحرم الرجل منهم في الجاهلية ثقب ثقبا في ظهر بيته فمنه يدخل ومنه يخرج ولا يدخل من بابه، ولم يكونوا يقفون على عرفة ولا يفيضون منها» (28).

إننا بتناولنا للصنمية والطقوس والفضاءات الدينية نكون قد حاولنا تحديد الإطار المرجعي الصالح لدراسة ديانة عرب الجاهلية واتصال فكرهم الديني بواقعهم الإقتصادي والاجتماعي وتبيان مدى ارتباط ذلك بحركية مورثهم الروحي.

خاتمـة :

حاولنا القيام بعملية استنطاق للماضي من خلال «لسان العرب» من أجل تقديم صورة واضحة للماضي مهما كان سحيقا، تلك هي مهمة الأنثروبولوجيا. إنها ترصد محاولات الإنسان المتكثرة من أجل تحرير ذاته من ثقل موروث صنمي لا يزال يجثم بكل ثقل على النشاط الجمعي ويعيقه.

إن الأنثرولوجيا تسعى إلى الكشف عما تستبطنه الذات البشرية في نسقها التاريخي، وتسعى إلى القطع معه أو تطويره وذلك بتوسط طاقة الإنسان المدركة والعاقلة.

كانت تصورات الإنسان العربي للآلهة محاولة وجودية تفضي به إلى رؤية المجتمع كنسق اجتماعي متكامل، تقوم فيه الذات بدور محدد، كما تتصل به الآلهة من خلال جملة من المناشط التي تسعى في مجملها إلى الحفاظ على اتزان واستقرار النسق العقلي والاجتماعي.

لقد كان للتحولات التاريخية فعلها في ضبط مقاييس التطور ويظهر ذلك جليا من خلال ارتباط الشخوص بالآلهة ومن خلال الطقوس التي تدلي عبر أشكالها المختلفة بمستوى النضج العقلي للإنسان العربي. فبقدر ما تعددت الآلهة وبقدر ما تباينت طقوسها، فإنه حاول جاهدا الحفاظ على وحدة موضوعية يكون أساسها العرق العربي، ويتجلى ذلك في اهتمامه الخاص «بالكعبة» من حيث اختزالها لبعد أثنولوجي وهو كامن في رمز «اسماعيل» العربي.

إن المجتمع العربي قبل الإسلام كان منتجا للحياة ومحددا للوعي الاجتماعي والسياسي بمعنى أنه كان يقاوم حالات الإنبتات والسكونية. والإنسان العربي لم تستغرقه الصنمية مطلقا، ذلك أن «الحنيفية» قد عرفت نوعا من الإنتعاش، فكان «ورقة بن نوفل القرشي» و«أمية بن أبي الصلت» و«قس بن ساعدة» و«زهير بن أبي سلمى» وغيرهم. أوّل من حمل لواء تجديد فكرة التوحيد ومحاولة القطع مع الصنمية.

إن أهمّ العراقيل التي تعترض الباحث في الموضوع هي: أولا: ندرة المعلومات، فحتى كتاب «الأصنام لابن الكلبي» نجد أن صاحبه هوجم بشراسة من قبل الإخباريين وحاولوا بذلك سحب المصداقية والموضوعية مما كتب.

أمّا «لسان العرب»، فإن «ابن منظور» لم يتعامل مع اصطلاحات وألفاظ هذا الحقل المعرفي إلاّ بما تمليه عليه الضرورة اللغوية، ولعل هذا ما جعل البحث جافا وبعيدا عن الطرح الإشكالي، فنحن اكتفينا بحدود دنيا من التقريرات الممكنة مع بعض الإضافات التحليلية بقدر ما تسمح به مادة البحث وهي على ندرتها، حاولنا قدر جهدنا استنطاقها وتخريج بعض المعلومات التاريخية حولها.

الهوامش والإحالات

*) الاثنولوجيا: علم اجتماعي بفسر الظواهر التي يصفها علم الاثنوغرافيا، ويدرسها دراسة نظرية تنسخ بتصنيفها وتعليلها. وقد يطلق اسم الاثنولوجيا في الانقليزية والألمانية على علم الإنسان (أنثروبولوجيا).

**) الاثنوغرافيا: علم اجتماعي يصف أحوال الشعوب ويدرس أنماط حياتهم ومختلف المظاهر المادية لنشاطهم في مؤسساتهم وتقاليدهم وعاداتهم كالمأكل والمشرب والملبس.

1) ابن منظور أبو الفضل جمال الدين بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، د ت ، ج 6، ص 180 - 181.

2) الحديث أخرجه الشيخان (البخاري ومسلم) ومعنى الحديث أنّهم يرتدّون ويعودون إلى جاهليّتهم في عبادة الأوثان فتسعى نساء بني دوس طائفات حول ذي الخلصة فترتجّ أعجازهنّ.

3) أنظر: أبو المنذر هشام الكلبي: كتاب الأصنام، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، 1929، ط 2، ص ص 34 - 36، كذلك ابن منظور: «لسان العرب» ج 7، مادة (خ ل، ص 29).

4) أنظر: ابن الكلبي: ن،م، ص ص 18-27، ابن منظور، مادة (ح، ر، ص) ص 136.

5) ابن منظور: لسان العرب، ج7، ص 136

6) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ر د ع) ج8، ص 380 - 388

7) آل عمران، الآية 96.

8) الحج، الآية 24.

9) ابن منظور: «لسان العرب»، ج 10، ص 236 مادة (ع،ت،ق)

10) ابن منظور: ن،م،ج 6، ص 179 لمادة (ق،د،س).

11) ابن منظرو: ن م ج، 12، ص 122 مادة (ح،ر،م)

12) أنظر: خليل أحمد خليل: المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1984، ص ص 15 - 27.

13) أنظر اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1993، ج1، ص ص 300 - 315.

14) ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص 41 مادة (ب،ج،ر) - ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 63.

15) ابن منظور: لسان العرب، ج8، ص 169 - 170. - ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 9.

16) ابن الكلبي: ن م، ص 27.

17) ابن الكلبي: ن.م، ص 14.

18) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 8.

19) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص ص 46 - 47.

20) ابن الكلبي: ن.م، ص 45.

21) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 45.

22) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 45.

23) ابن الكلبي: ن.م، ص 33.

***) انظر ابن الكلبي: كتاب الأصنام: التكملة التي قام بها الأستاذ أحمد زكي باشا، ص 107 - 108 - 109 -110- 111.

24) أحمد أبو هلال: مقدمة إلى الأنثروبولوجيا التربوية، ص 184..

25) انظر ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 18 -20.

26) ابن الكلبي: ن.م، ص 34.

27) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 42.

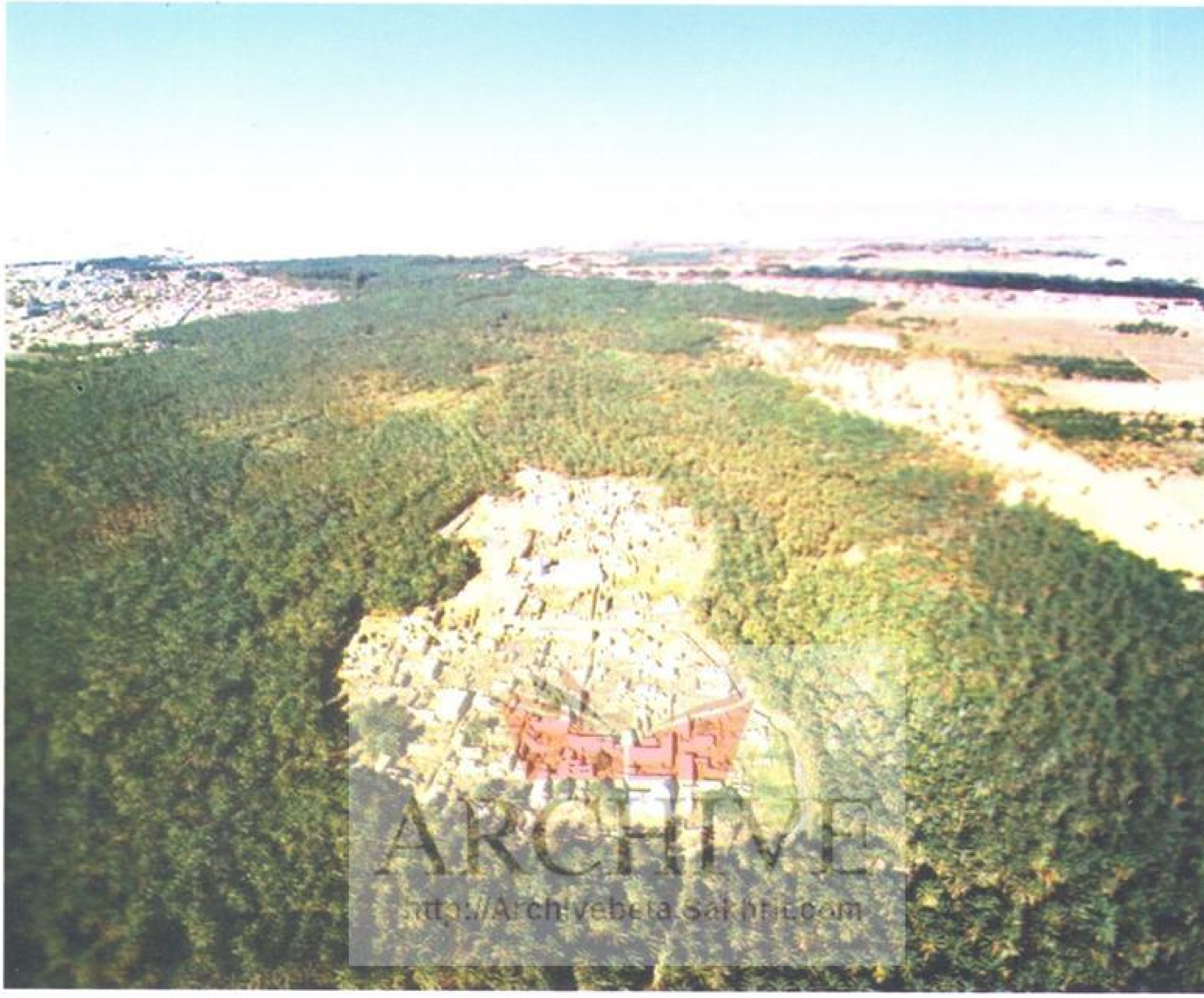
28) برهان الدلو: جزيرة العرب قبل الإسلام، دار الفارابي، بيروت، 1989، ص 214.

معالم ومواقع

قبلّي القديمة
روعة التّراث العمرانيّ والمعماريّ التقليديّ



محمد سوف ومحمد الجزيراوي



مدينة قبلي القديمة محاطة بالواحة

استقرار الانسان بمنطقة نفزاوة له جذور تاريخية تعود على الأقل الى الفترة الرومانية حسب ما أكده عديد من علماء الآثار (1)، على أن وجود حياة وفعل بشري بالجهة تعود لما يناهز العشرين ألف سنة حسب ما قدر إذ عثر على بعض اللقيات في موقع «عين بريمبة» (2).

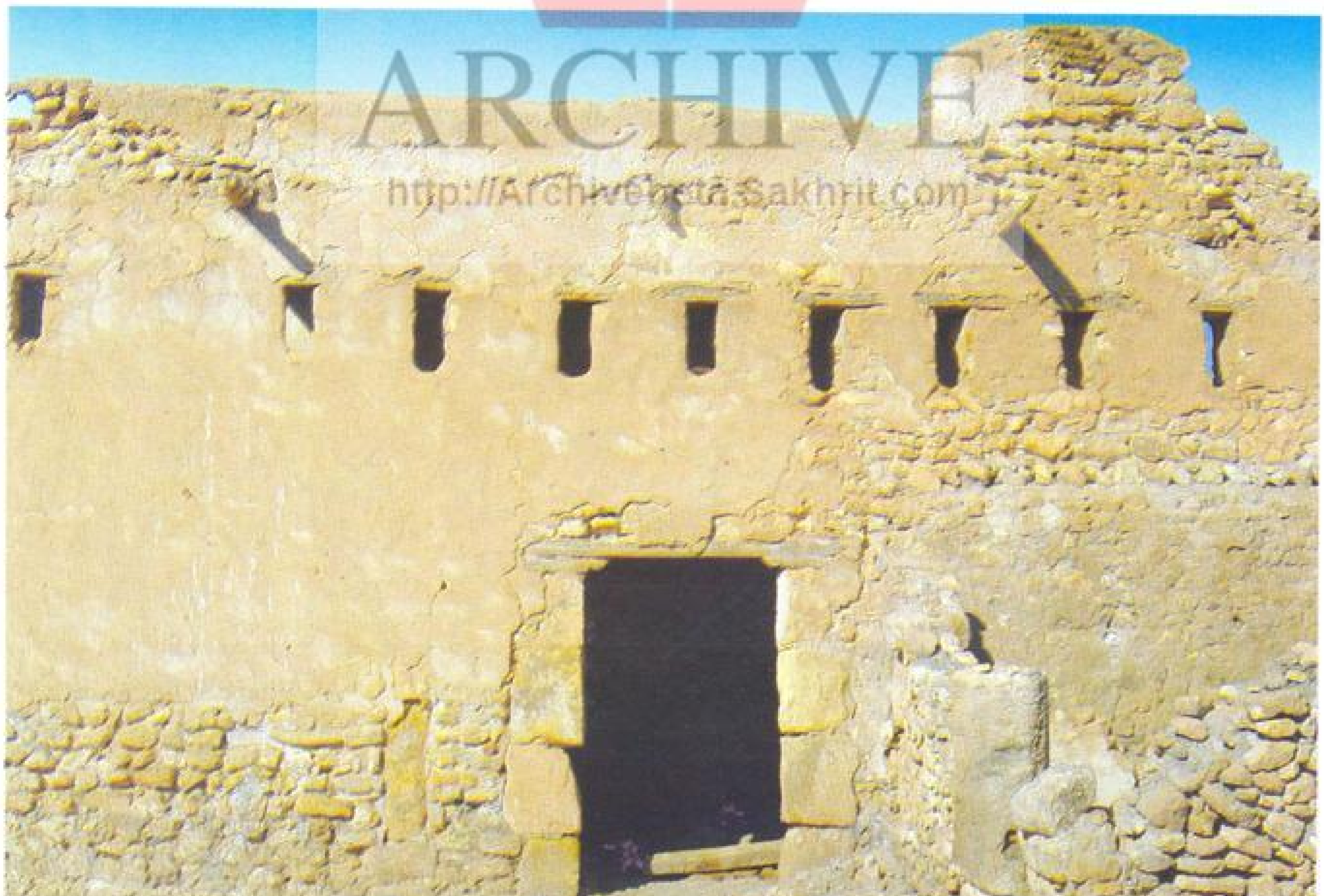
ولما كانت المنطقة ذات طبيعة صحراوية فقد تأسست أغلب المدن والقرى حول منابع مائية واستمدت كل منها قوة شوكتها من قوة صبيب مصدر مياهها، وتناوب البعض منها في فرض سلطتها على البقية مع تفويض في كل مرة من السلطة المركزية للبلاد، رغم أن جغرافية المنطقة ككل جعلتها تعيش في عزلة لفترات طويلة من الزمن لا تقطعها سوى بعض الثورات الداخلية أو لجوء الثائرين إليها كملاذ ولتحين الفرصة المناسبة للتحرك من جديد.

وعند تصفح تاريخ نفزاوة نقف على حقيقة العواصم التاريخية الثلاث: في البداية كانت **تلمين** في الفترة الرومانية Turris tamelani ثم أخذت مدينة **بشري** المشعل في العصر الوسيط، وفي بداية العصر الحديث أصبحت **قبلي** العاصمة الأولى للجهة رغم عودة المنافسة من تلمين لاسيما أثناء الحرب الحسينية الباشية وانقسام المنطقة لصفين مثل باقي جهات البلاد.

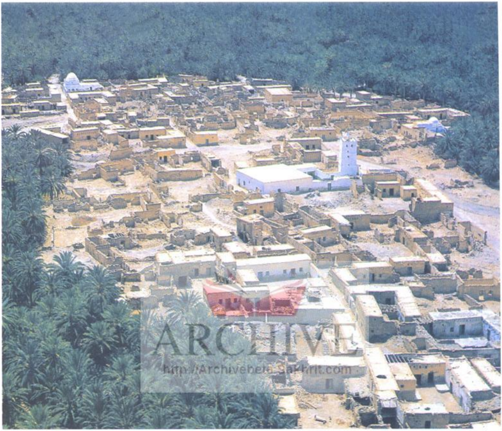
وتحدثنا الرواية الشعبية على أن مؤسس مدينة قبلي هو «عبد الله بن بوزيد المحمودي» الذي قدم إلى نفزاوة من طرابلس لجمع الضرائب عندما كانت تتبع إداريا الإيالة الطرابلسية، وعندما أراد الاسقرار بالجهة خطط مدينته في مكان بعيد عن كل التجمعات السكنية الكبيرة وكان ذلك سنة 950 هجري.

ويقال إن الموقع كان يسمى Ad templum أي في اتجاه المعبد (3) و ذهب بعضهم إلى كونها Vepelium (4) وهناك من يقول إنها kapella في اللغة اللاتينية الافريقية وcapella في اللغة اللاتينية أي المصلى في الكنيسة ومنها اشتق الاسم (5). وهناك من ذهب إلى أنها «قبله» أي قبلة تلمين أو بشري وكل هذه الفرضيات تعتمد في أصل التسمية على السجل الديني وبالخصوص على وجود آثار معبد قديم بالمكان (6) وتريد التأكيد على أن المكان كان مأهولا من قبل. وفي أثناء الاحتلال الفرنسي أطلق عليها اسم قرية قبلي «kébili village» للتفريق بينها وبين قبلي «kébili» أو «سوق البياز» Souk EL Biaz التي بنوها شمالا، أما عند الأهالي من السكان ومن منطقة نفزاوة ككل فتسمى اليوم «قبلي القديمة».

ومنذ تأسيسها عاشت البلدة تاريخا حافلا بالأحداث التي أثرت بالسلبي أو الايجابي على تراثها المعماري. فبعد فترة من التطور والازدهار وانتقال عدد من سكان التجمعات السكنية المجاورة، تعرضت للتخريب مرتين على يد جيوش البايات، كانت الأولى في عهد الوالي «بنور بن عبد الصمد» في أواسط القرن الثامن عشر ميلادي (7) والثانية وهي الأعنف سنة 1857 في عهد «حمادي بن بلقاسم» خليفة قبلي وذلك إبان ملاحقة الثائر غومة المحمودي حيث خلفت دمارا في المساكن والمساجد... وبيعت الممتلكات وتشردت العائلات... (8) ولم تعد المدينة إلى مسار تطورها الطبيعي إلا بعد سنوات بعد أن



إحدى الدور بالبلدة وتظهر الطيق أعلى الباب



قبلي القديمة قبل بدأ مشاريع الترميم

استرجع الأهالي ممتلكاتهم(9). لكن وصول المستعمر الفرنسي عجل بمغادرة أهلها لها إذ شرع في بناء مدينة جديدة على بعد كلمترين شمالا في موقع سوق البياز حيث أنشأ مقر القيادة ومكتب الشؤون الأهلية علاوة على بعض المرافق العمومية مثل السوق والمستوصف والمدرسة الخ... وشجع الأهالي على ترك مساكنهم داخل الواحة والاستقرار في مساكن جديدة بنوها حول السوق وتواصل النزوح بعد الاستقلال إلى أن غادرها آخر سكانها في أواسط تسعينات القرن الماضي. ولحد الآن ورغم العوامل الطبيعية والبشرية فمدينة «قبلي القديمة» تحافظ على طابعها العمراني والمعماري التقليدي بمختلف خصائصه.

التّراث العمرانيّ :

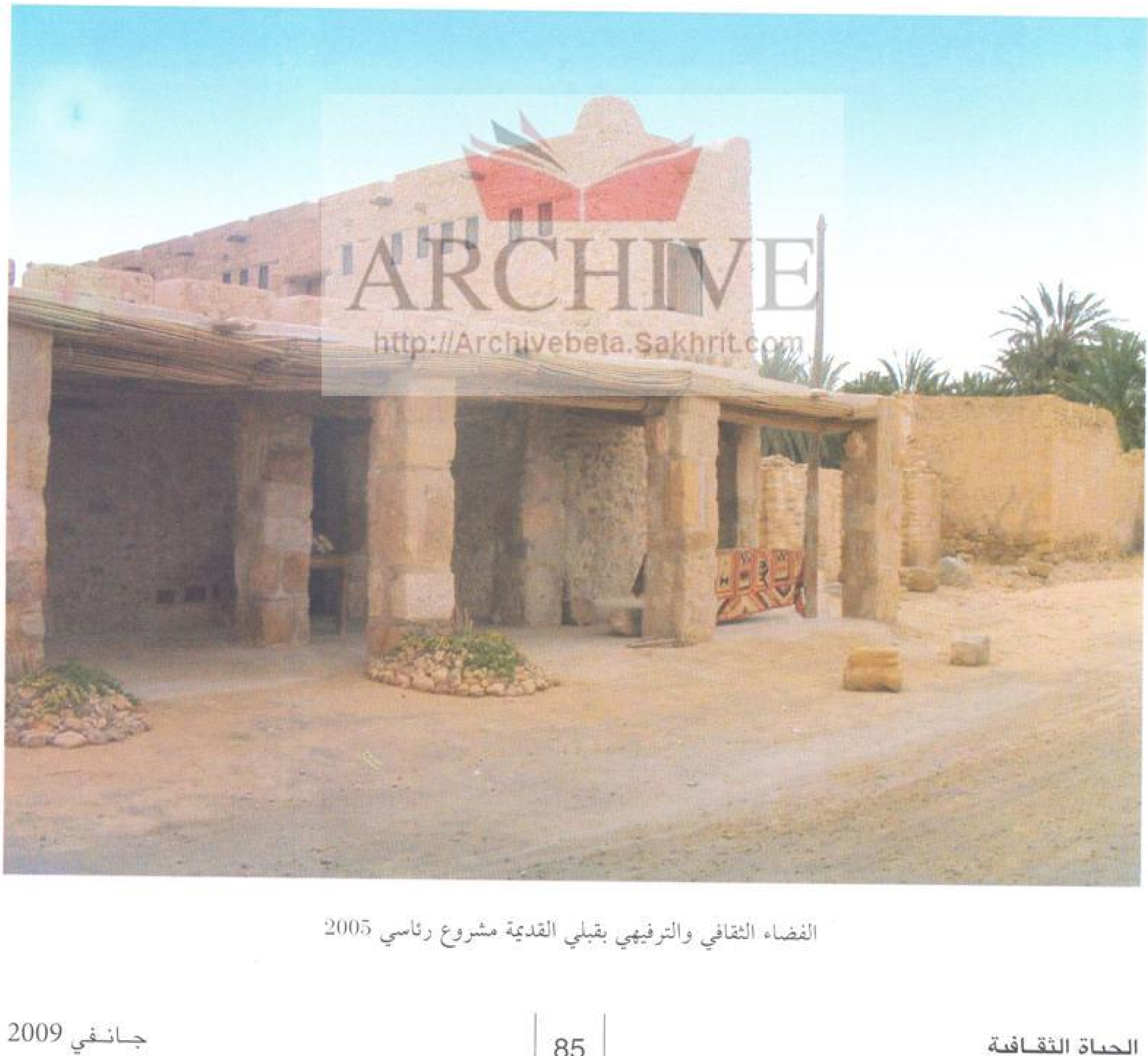
تحتل واحة قبلي موقعا استراتيجيا في منطقة نفزاوة إذ تقع في الجنوب الشرقي لشط الجريد وتحتل موقعا وسطا في المنطقة جعلها تشرف على الطريق الذي يصل شمال

المنطقة بجنوبها حيث تربط واحات شبه الجزيرة شمالا وواحات قرى الشارع جنوبا (10) إضافة الى إشرافها على الطريق الذي يمر من جبال طباقة والذي يصل المناطق الغربية بسهلي السقي والشارب شمال شط الفجيج الذي يتخذه الرحل مسلكا للقيام بزراعة الحبوب البعلية ، إذ هم في ذهابهم كما في إيابهم يمرون ببلدة قبلي ويتخذونها محطة للراحة والتزود بالأطعمة والأقمشة (11).

وتتموضع البلدة على أرض منبسطة وسط واحة نخيل قديمة تمتد حاليا على مساحة تقارب 300 هكتار، حتى أنها تبدو كجزيرة تحيط بها المياه من كل مكان. وتشرف على المكان بما فيه ربوة حيث تقع عيون «رأس العين» الطبيعية التي كانت تمد السكان والواحة بالمياه.

وقد ساهم موضعها داخل الواحة في حمايتها من الرياح وزحف الرمال التي عرفت بها المنطقة (12).

وتذكر الروايات أن مؤسس البلدة عبد الله بوزيد المحمودي قد «اجتهد واختار المثال المعماري المناسب الذي لاحظ مثله وهو في جولاته وتحركاته في جمع الأتاوات والضرائب» (13) بالأقاليم الصحراوية في فزان أو الجفارة بتونس وطرابلس. . حيث يمتد النسيج العمراني لبلدة قبلي القديمة على شكل شبه مستطيل



الفضاء الثقافي والترفيهي بقبلي القديمة مشروع رئاسي 2005



رأس العين - قبلي أواسط الستينات من القرن الماضي
قبلي و واحتها التاريخية هبة عين «راس العين»

يقوم على محور رئيسي «شرق - غرب» لغرض التقليل أكثر ما يمكن من تأثير الرياح الآتية خصوصا من الناحية الشرقية أو «البحرية (14). وعلاوة على ذلك لعبت الظروف السياسية والأمنية السائدة زمن تأسيس البلدة دورا هاما في تخطيطها، إذ كانت مناطق الجنوب التونسي الصحراوية ومن بينها منطقة نفزاوة تعيش في عهد تأسيس البلدة حالة من الفوضى والاضطراب الأمني الناتج عن عمليات «الغزو» والغارات التي كانت تشنها من حين لآخر قبائل الطوارق والأعراب القادمة من المناطق المتاخمة مثل أراضي الشعانبة بالجنوب الشرقي الجزائري (15). . لذلك أولى العنصر الدفاعي في تخطيط بلدة قبلي القديمة أهمية بالغة. . . إذ شيدت كل المباني المتاخمة للواحة بطريقة لا تفتح على الخارج وبحيث تشكل أظهر جدرانها سورا منيعا.

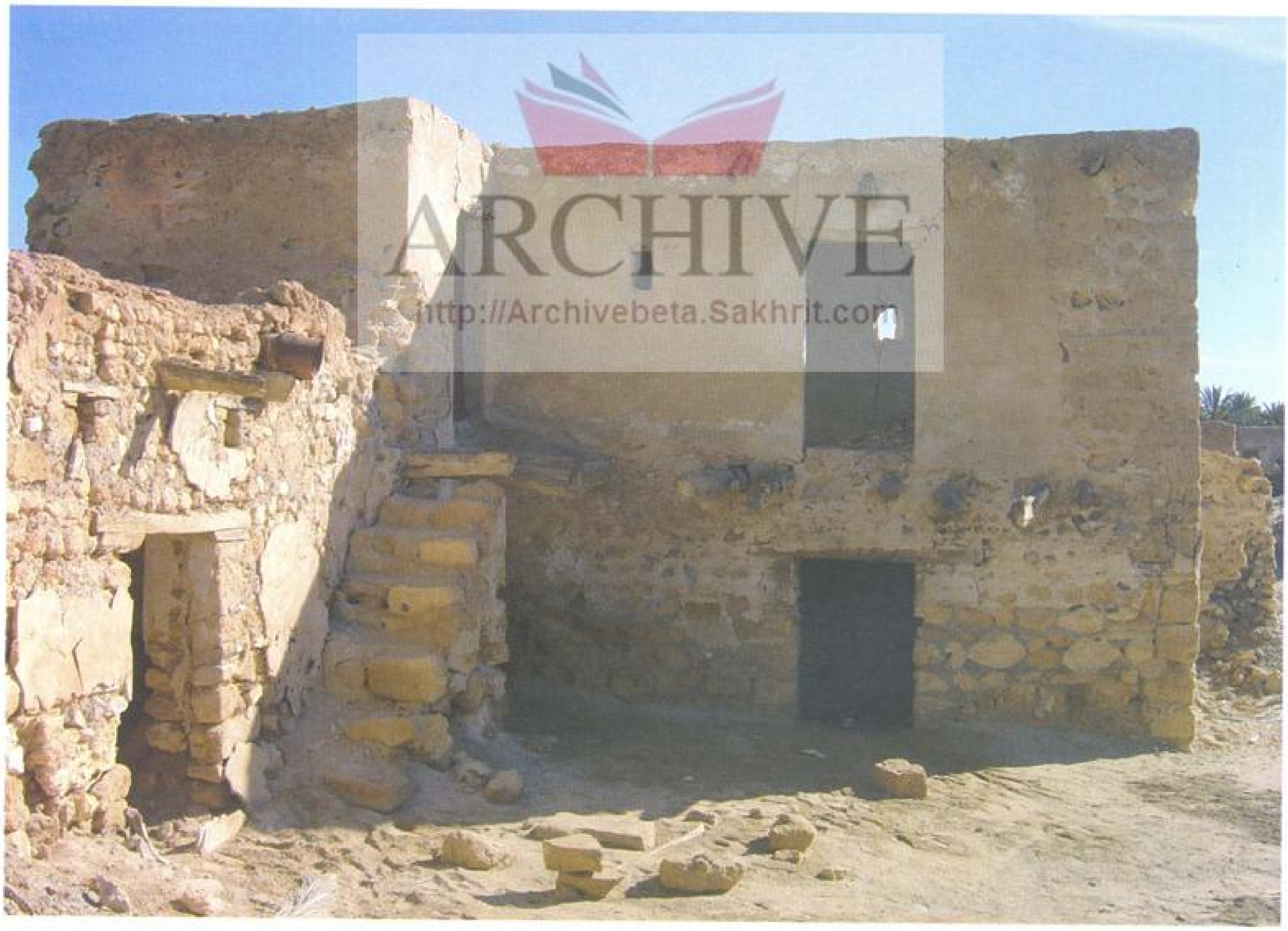
كما كان من الضروري جعل منافذ أو أبواب بذلك السور تسمح بحركة الخروج والدخول من وإلى البلدة، خروج الأهالي بالأساس إلى البساتين والجنان. . للعمل بها وجلب ما يحتاجونه لمعاشهم ومعاش حيواناتهم. . . كما تسمح بدخول وخروج القوافل المحملة بشتى أصناف السلع والبضائع وهذه الأبواب وعددها خمس هي: باب البودي، باب الزاوية، باب الشباك، باب ارتانه وباب الرحبة أو باب السوق.

إضافة إلى ذلك كان يحيط بالبلدة خندق يملأ ماء للحيلولة دون دخولها من قبل المهاجمين. وقد بقي هذا

الخندق الى سنة 1903 حيث تحول إلى طريق دائري يفصل بين البلدة وبساتينها (16).

ومما يشد الانتباه كذلك إلى «مورفولوجية» بلدة قبلي وجود الجامع الكبير ومقر إقامة الوالي المؤسس وتسييره لشؤون الإدارة المحلية (دار بن حمزة) وأخيرا السوق (الرحبة) وسط البلدة وأمكنة تلك «المؤسسات» و«المرافق» تمثل سمة أوميزة من مميزات المدينة العربية الإسلامية... وتذكرنا بمركزيتها في العصر الوسيط حيث يتجمع المسجد الجامع والقصر والسوق في قلب المدينة.

وتتخذ «الرحبة» وهي الساحة الرئيسية التي تقوم مقام السوق أين تتم المبادلات التجارية المحلية والجهوية (17) شكل طريق متسع نسبيا خصوصا في وسطه... (18) وهي تقسم البلدة التاريخية إلى حين أو «جهتين» على حد تعبير الأهالي... «الجهة «الفوقا» أو العليا والجهة «اللوطا» أو السفلى. ومن الرحبة تنطلق الأنهج الرئيسية التي تؤدي إلى أبوابها الخمسة المذكورة أعلاه. تتلاصق المساكن بشكل مكثف في الأحياء السكنية التي تتوزع حسب الانتماء العائلي وتفتح على فضاءات صغيرة خاصة تسمى «الرحيبات» فتكون لكل مجموعة تنتمي إلى نفس العائلة «رحيبة» إذ نسجل في هذا الإطار: رحيبة الدراولة، رحيبة الخوالدية، رحيبة بنحمودة، رحيبة المناصرة أو الجامع، رحيبة السوايفة، رحيبة العبايدة... وتساهم هذه الفضاءات الصغيرة في تهوئة البلدة وتشكل أيضا إطارا



تظهر على اليسار الدرج المؤدية للغرف في حين لم يبق من الممر أمام هذه الأخيرة سوى العوارض الخشبية



فرن للجبس بقبلي القديمة لترميم زاوية سيدي عبد القادر

للتفاعل الاجتماعي المكثف. . . وتتفرع عن هذه الرحبيات أنهج رئيسية وأخرى ثانوية يتم تغطية جزء منها بجذوع النخيل والجريد والجبس لتشكل ما يسمى بالبرطال. . .

(الساباط) نذكر منها برطال الدراولة، برطال المناصرة، برطال عمار بن سوف، برطال بالرجب وبرطال حامد. . .

التّراث المعماريّ :

المساكن :

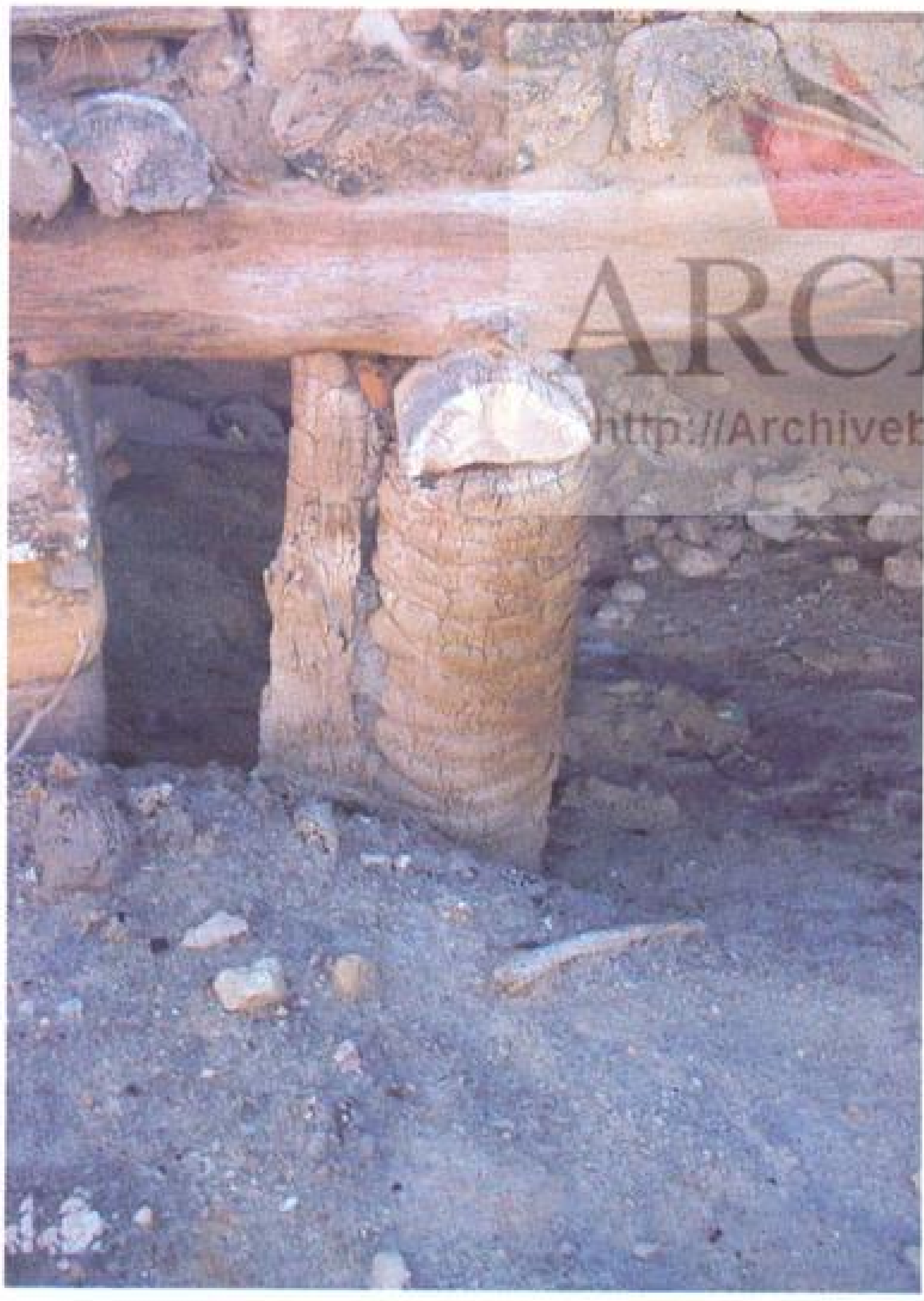
يتميز تخطيط المساكن ببلدة قبلّي القديمة بالبساطة ويغلب عليها الشكل المستطيل كما أنها تستجيب لحاجيات سكانها من حيث إيواؤهم وحمايتهم، عموما لا يختلف تخطيط المسكن التقليدي بالقرية عما هو موجود بقرى الواحات المجاورة بل هو التخطيط المتداول في كل جهات البلاد والمتمثل في المنزل ذي فناء مركزي تحيط به الغرف وفضاءات الخدمات كالمطبخ والمرحاض. . . له مدخل واحد ذو سقيفة معقوفة وربما يوجود به طابق واحد. ومع ذلك تبقى للبلدة خصوصياتها سواء من حيث العوامل المؤثرة في شكل المنزل أو مميزات التخطيط نفسه.

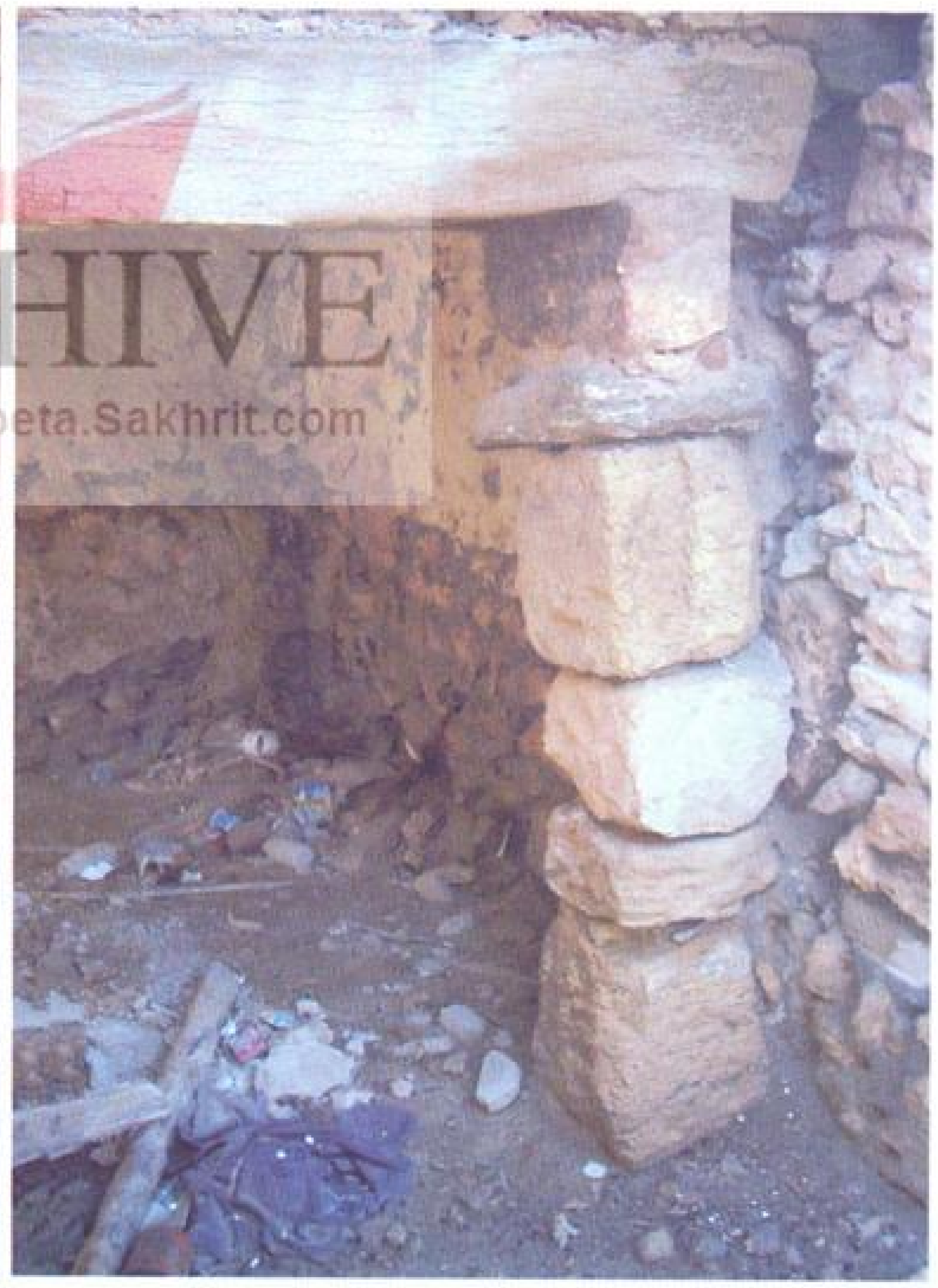
أولى وحدات المسكن التي تعترضك بعد أن تلج الباب السقيفة وهي من الفضاءات الوسيطة بين داخل المسكن وخارجه إلاّ أنه يتم استعمالها من حين إلى آخر في بعض الأغراض، إذ تمارس فيها صاحبة المسكن

بعض الأنشطة الحرفية كالنسيج أو صناعة السعف. كما تؤثث في بعض الأحيان بزير من الفخار أو قربة ماء في إحدي زواياها. أما المخزن فعادة ما يكون ملاصقا للسقيفة إذ بالإضافة لبابه الذي يفتح على الشارع له باب آخر يفتح عليها ولا يفتح على فناء المسكن، يتميز المخزن بحجمه الصغير ويستقبل فيه صاحبه مثلا التجّار لبيعهم محصول التمور.

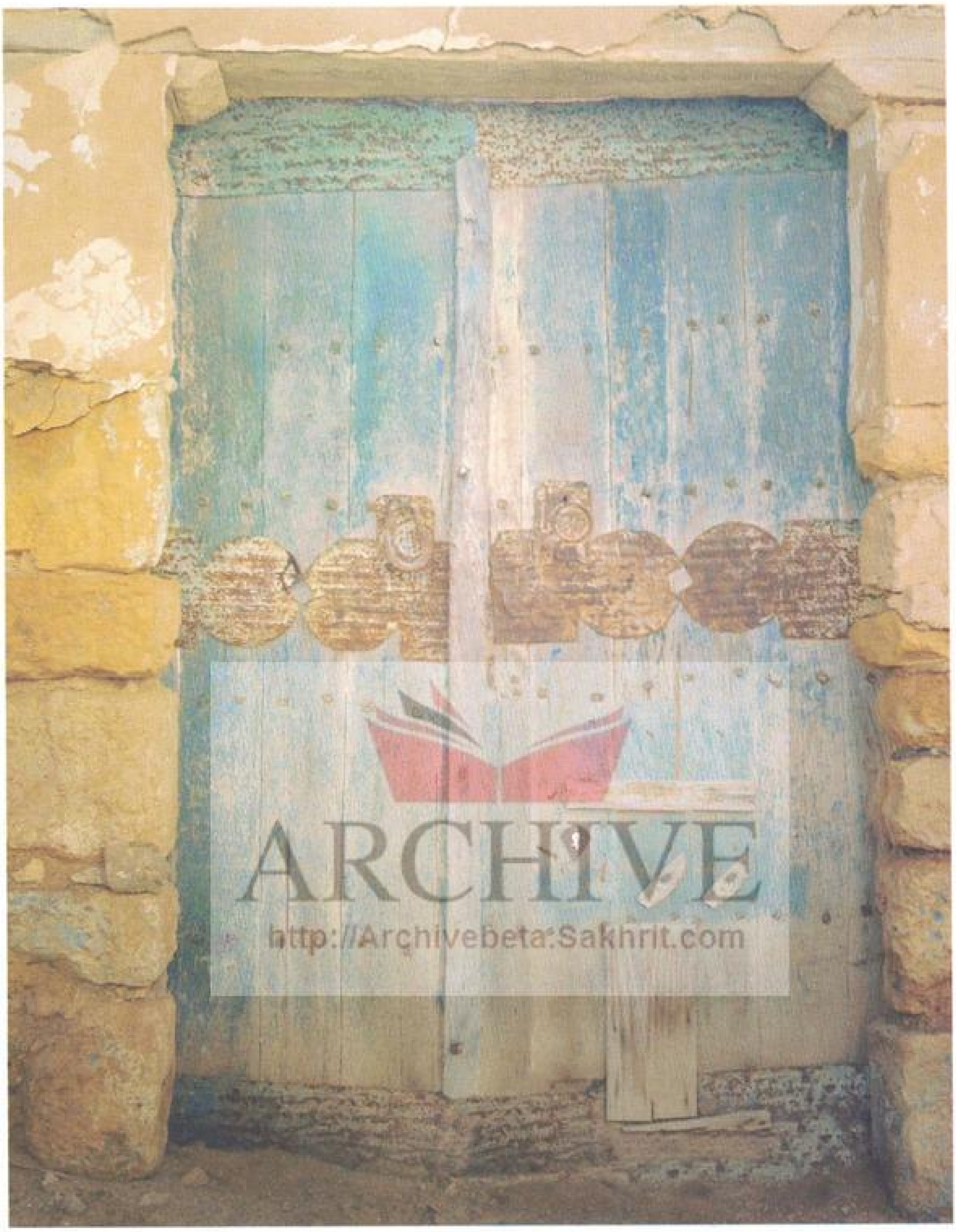
أما فناء المسكن أو الحوش فيلعب مجموعة من الأدوار الهامة فهو يقوم بوظيفة هندسية طبيعية، إذ ينظم التنقل بين الغرف وأماكن الخدمات وهو كذلك المعدل لدرجات الحرارة ومصدر الإنارة الطبيعية للغرف. أما وظيفته الاقتصادية فتتمثل في تسهيل عملية رفع المنتوجات الفلاحية إلى سطوح الغرف قصد تجفيفها وتمارس فيه بعض الأنشطة اليدوية، كما أن له وظيفة اجتماعية إذ يوظف للسهر صيفا والسماع للأساطير والحكايات وتقام فيه احتفالات الزواج والختان.

وأهم مكونات المسكن بقرية قبلي القديمة هي الدار، ويطلق هذا المصطلح في أغلب جهات البلاد على المنزل بكل وحداته، أما بنفزاوة وبعض الأماكن الأخرى من الجنوب فتدل هذه المفردة على الحجرة أو الغرفة في حين يطلق مصطلح غرفة على الطابق الأول. في مستوى الشكل الدار دائما مستطيلة، ولها باب واحد يفتح للداخل إضافة إلى مجموعة من «الطيق» وهي فتحات صغيرة تعلو الباب تساهم في





على اليمين ركيزة حجرية و على اليسار أخرى خشبية



باب احدى مساكن البلدة مصنوع من خشب النخيل وعود الأشجار

التهوئة والإنارة تقسم الدار عادة إلى ثلاثة فضاءات لكل منها وظيفته الخاصة، فنجد على الجانب الأيمن دكة أو دكانة لنوم الأطفال وعلى الجانب الأيسر المقصورة وتستغل كسرير للوالدين أما الفضاء الثالث في الوسط فهو مخصص للأكل أو النسيج وحتى الطبخ أحيانا. . . وربما توجد بالدار الأوثار من خشب النخيل التي تعلق عليها عراجين التمور أو خابية من الجبس المحلي تحشى بالتمر.

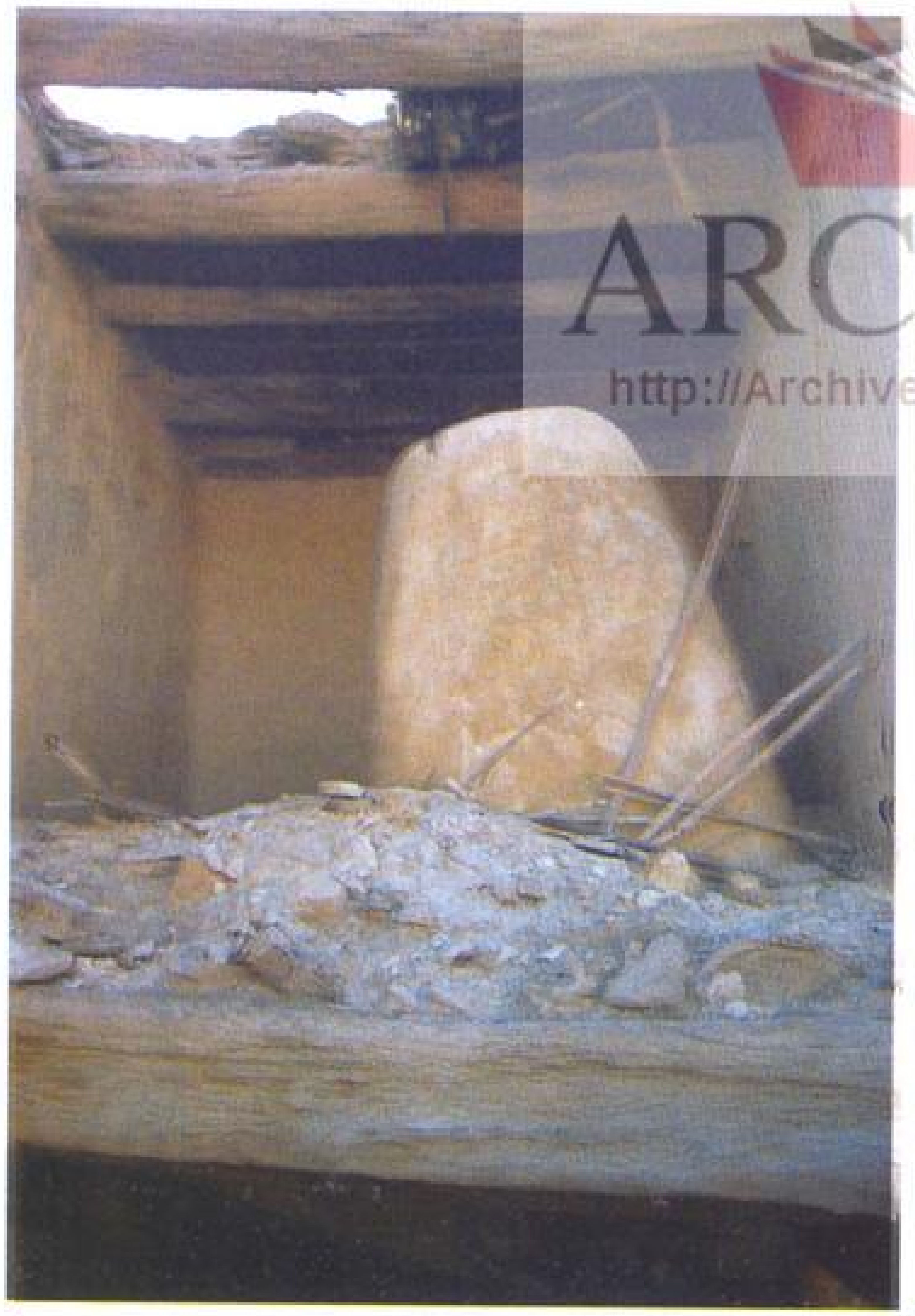
كما تتعدد فضاءات الخدمات بالمسكن ومنها المطبخ المتميز بحجمه الصغير ومدخله عادة بدون باب، في حين يكون المرحاض بقبلي القديمة مجرد بناء صغير يتموقع في

زاوية من زوايا المسكن ومدخله بدون باب لكنه منعرج إذ يحمى بجدار يحجب الرؤية على من هم خارجه، كما يحتوي على فتحة تطل على الخارج في أسفل الجدار تستخدم لإخراج الفضلات التي تنقل إلى الواحة، ومثل المرحاض يكتسي الإسطبل أهمية كبرى في قرية تعتمد على الواحة في أنشطتها الاقتصادية لما يوفره من سماد طبيعي. لذلك لا يخلو مسكن من وجوده رغم بساطته فهو مجرد حجرة مسقوفة بأغصان الأشجار وجريد النخيل. أما السطوان أو الرواق فهو عبارة عن رواق مغطى ويتميز بهندسته المعمارية النادرة فهو عادة ما يرتكز على بعض الأعمدة المركبة من قطع حجرية كبيرة تعود للفترة الرومانية، تشد لبعضها البعض بحجارة صغيرة أو بروابط من الجبس المحلي. تختم هذه الأعمدة أو الركائز بحجرة مسطحة، توضع عليها العوارض الخشبية التي تحمل السقف. يختلف السطوان بقرى نفزاوة عما هو موجود بقابس ففي حين يكون بالجهة الأولى تحت الطابق مباشرة يبنى بالثانية أمام الغرفة باعتباره فضاء وسيطا يربط بين الغرف والفناء (19).

ويمكن الإشارة في هذا الإطار إلى إحدى مكونات بعض المساكن بالبلدة وهي الغرفة أو الطابق العلوي، وهي لا تختلف عن الدار إلا بخلوها من التقسيمات الداخلية، فهي مبنية بالمواد نفسها وبالتقنيات الهندسية ذاتها. يصعد للغرف بالدرج التي عادة ما تبنى في إحدى زوايا المسكن ويكون أمام الباب ممشى من أخشاب النخيل يسهل الصعود إليها وبالتالي الوصول إلى بابها.



سقف الربعي الأكثر انتشارا بالبلدة



الخابية داخل الغرفة



صومعة الجامع الكبير قبل الترميم - بطاقة بريدية سنة 1962

المعالـم الدّينـيـة :

أما فيما يتعلق بالمعالم الدينية فقد كانت بلدة قبلّي تعد حسب بعض المصادر خمسة مساجد في أواسط القرن التاسع عشر(20) ولعل ثلاثة من تلك المساجد كانت مرتبطة ببعض الزوايا المنتشرة في البلدة مثل مسجد «الزاوية» (زاوية سيدي علي بدر الدين التباسي) مسجد «العتايقه» (زاوية سيدي عبد السلام الأسمر) ومسجد «برتانه» (زاوية سيدي بنعيسى) لكننا اليوم لا نجد سوى مسجدين جامعين فقط هما :

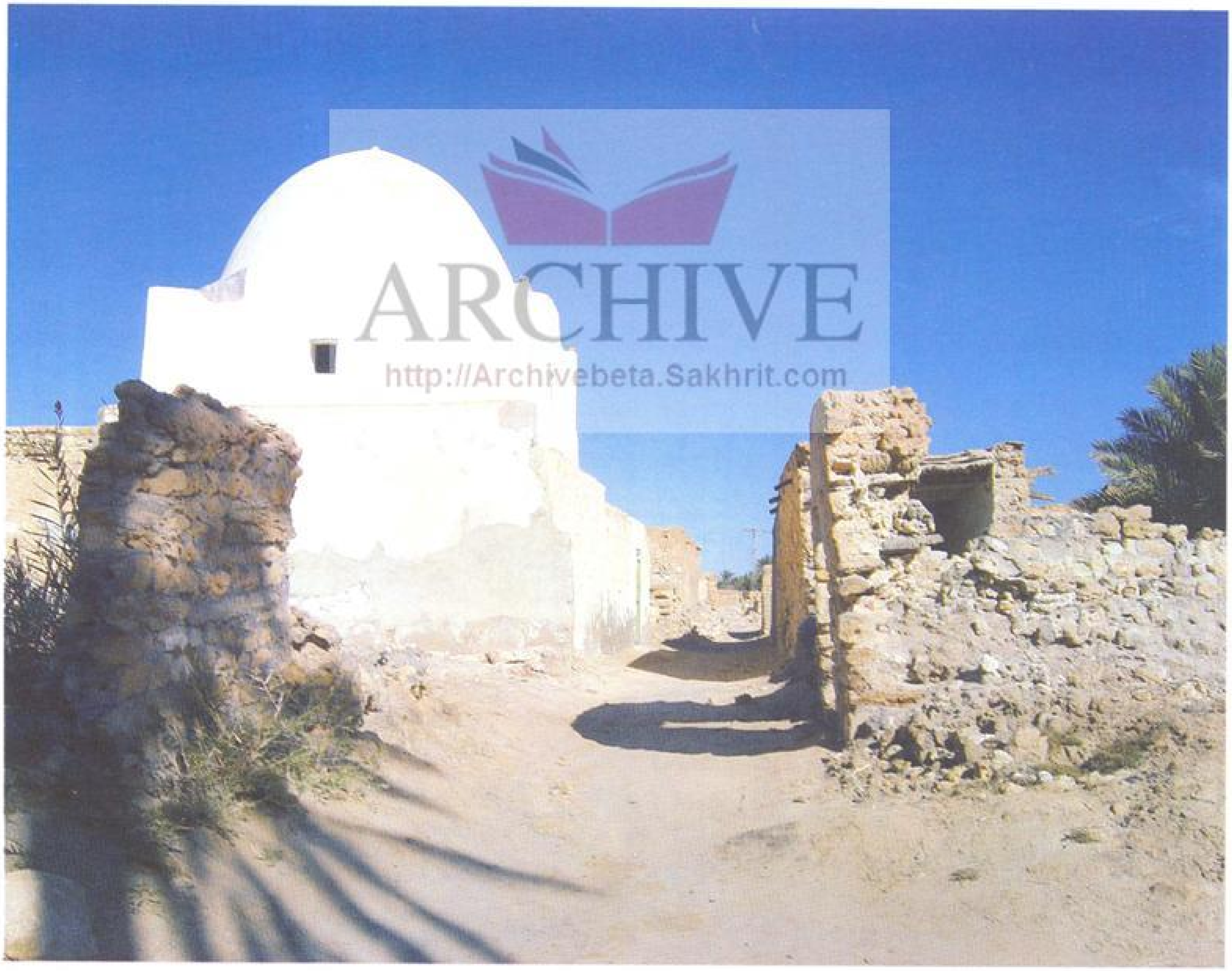
ـ الجامع الكبير :

لا يزال قبلة المصلين إلى اليوم وهو يتوسط البلدة ويمثل موقع الجامع الكبير بالبلدة القديمة «ما أخذ عن الضوابط الشرعية من أن بناء مسجد جامع للصلاة في وسط المدينة ليقرب على جميع أهلها هوأحد ثمانية شروط لإنشاء مدينة إسلامية» (21).. أما مكوناته المعمارية فبسيطة حيث يتألف من بيت للصلاة وصحن تقارب مساحته مساحة بيت الصلاة وبيت للوضوء وفضاء مسيج ترتفع في أحد أركانه الصومعة.. أعيد بناء وتوسعة الجامع الكبير سنة 1947 من قبل الأهالي

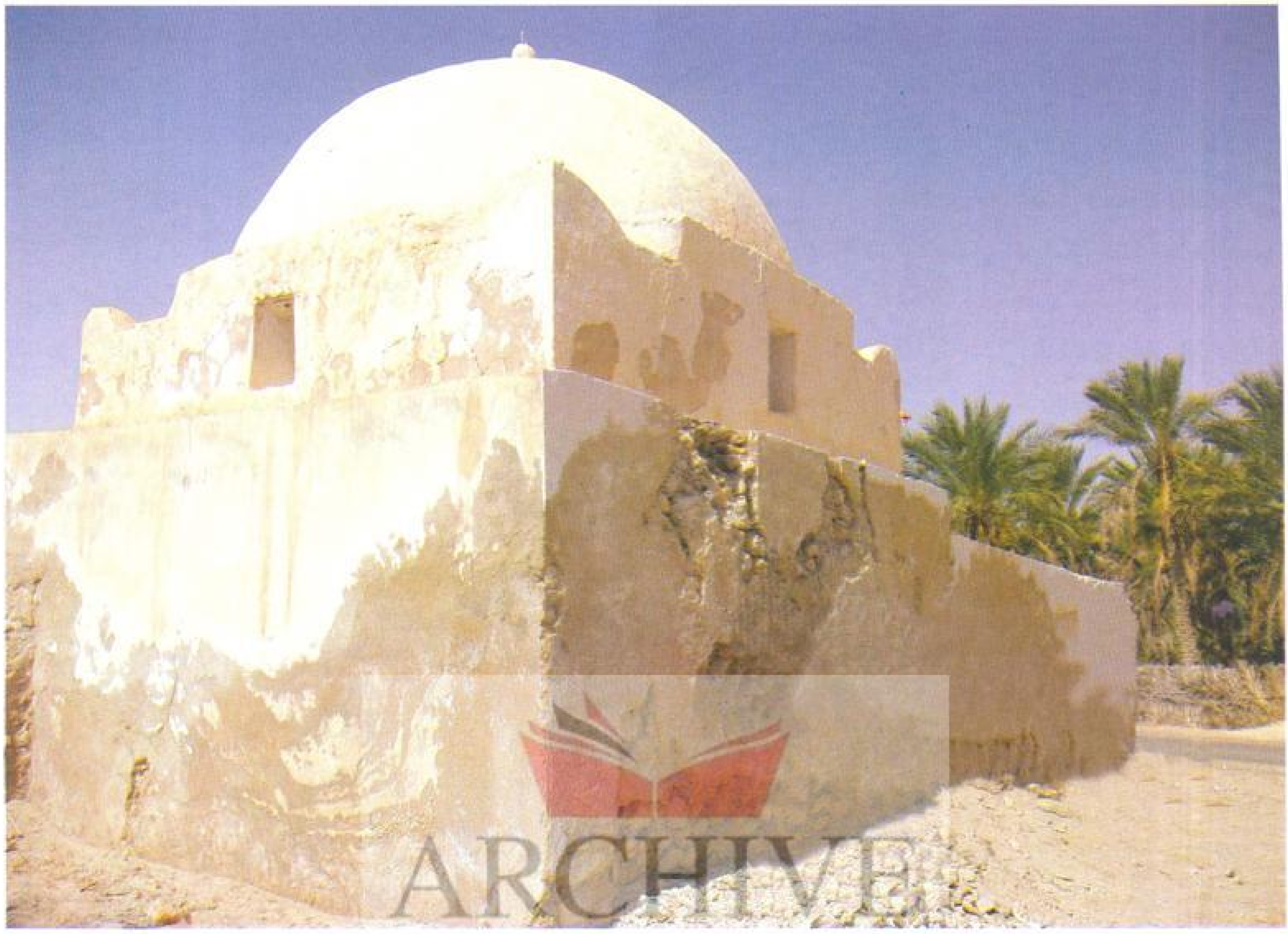
بمواد بناء حديثة نسبيا مثل حجارة المقاطع المجلوبة من جبل طباقة القريب، الجير التقليدي، اللوح المصنع في السقف.. كما تعرض لعديد عمليات الصيانة والترميم بوسائل تقليدية أو حديثة مما أدى الى اختفاء أغلب ملامحه الأصلية..

أما فيما يتعلق بالأعمدة التي تقوم عليها الأقواس الشادة للسقف فهي تعود لمخلفات الحضارة الرومانية التي استخدمها الأهالي في بناء المسجد وكذلك في بناء مساكنهم، وهذا ما دفع ببعض الرحالة الفرنسيين الذين زاروا منطقة نفزاوة خلال القرن 19 ميلادي ومن بينهم Henri Duveyrier إلى الاعتقاد بأن الجامع الكبير بقبلي قد بني على أنقاض كنيسة قديمة..

وتحتل الصومعة الزاوية الشمالية الغربية لصحن الجامع، وهي ذات قاعدة مربعة الشكل تضيق كلما ارتفعت إلى الأعلى... وقد شيدت أسس الصومعة المذكورة بالحجارة الرومانية الكبيرة والمنحوتة فيما بنيت بقية مكوناتها بنفس المواد التي طبعت العمارة التقليدية ببلدة قبلي (الحجارة الكلسية الصغيرة، الجبس، خشب النخيل ...) ويذكر شكل الصومعة حتى سنة 1982 بتلك الأوصاف التي أطلقها الرحالة والتجار العرب على صوامع مساجد المدن



زاوية سيدي بن عيسى و باب ارتانه في أول الصورة



أشغال ترميم زاوية سيدي عبد القادر الجيلاني - سبتمبر 2008

الهامة في الصحراء الكبرى (صوامع المساجد في توقرت وورقلة بالجزائر، صومعة شنقيط في موريتانيا...).

ـ مسجد جامع الشباك :

يقع هذا الجامع في الحي الغربي من البلدة والتي يسميها الأهالي «الجهة اللوطا» أو السفلى، ويبدو أنه قد حمل هذا الاسم نظرا لقربه من باب الشباك، أعيد بناؤه هو الآخر بعد الاستقلال بمواد بناء حديثة وتدل البئر المعطلة في صحنه والمشيدة بحجارة منحوتة بطريقة اسطوانية والأعمدة التي تعود إلى مخلفات معمارية رومانية على قدم وأهمية هذا المعلم.

زوايا الأولياء :

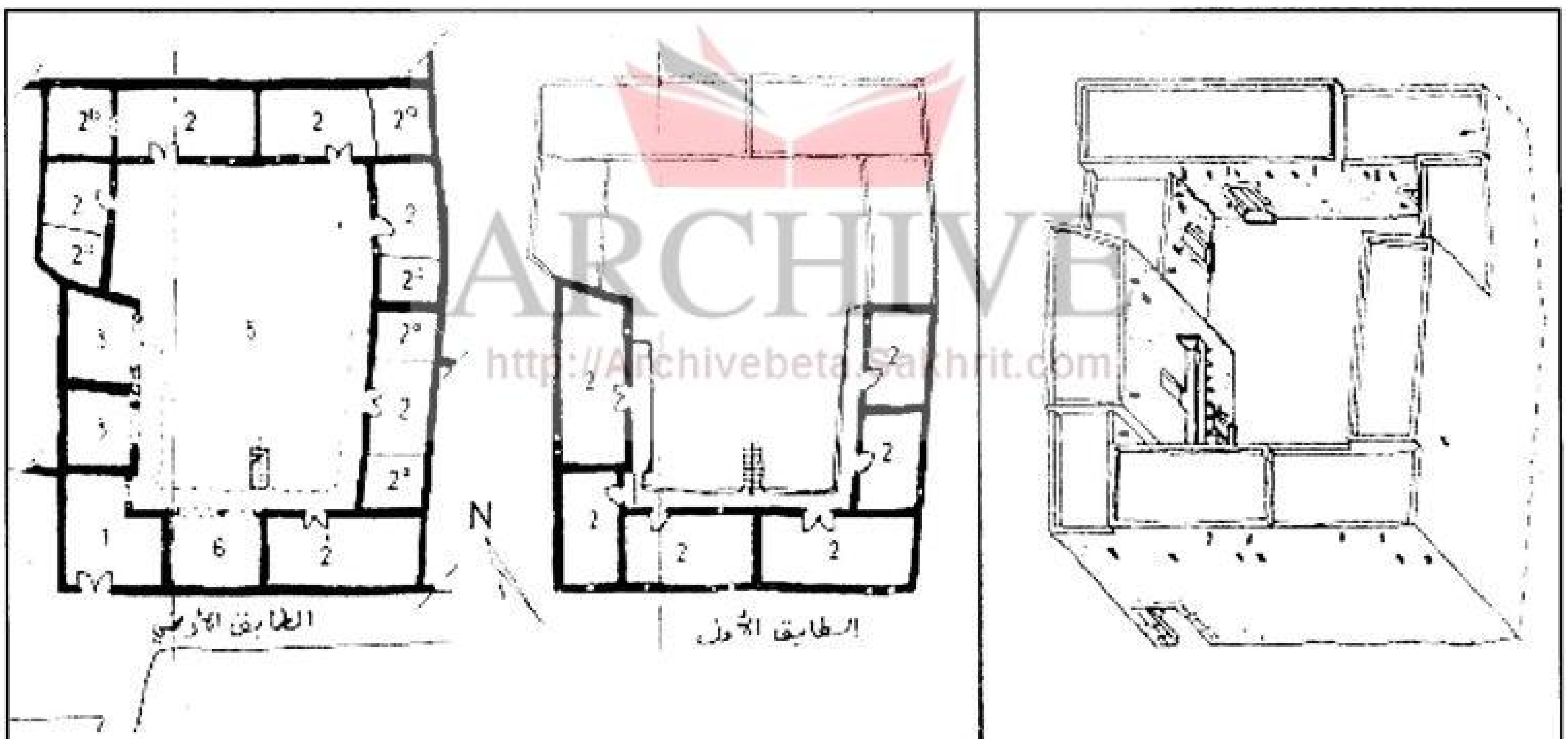
ينتشر بالبلدة عدد من الزوايا التي تتبع أغلب الطرق المنتشرة بكامل أرجاء البلاد التونسية. وهي تقع على مقربة من أبواب السور وكأنها قد تموقعت عنوة في هذه الأمكنة لتحمي السكان من كل الأخطار التي تحدق بهم من الخارج. فزاوية سيدي علي بدر الدين بجانب باب الزاوية وتوجد على مقربة من باب ارتانه زاوية سيدي بن عيسى وتتمركز زاوية سيدي عبد القادر الجيلاني بمحاذاة باب البودي.

- زاوية سيدي عبد القادر الجيلاني :

تحتل هذه الزاوية -مثل باقي الزوايا- مكانة هامة في الذاكرة الجماعية لمتساكني بلدة قبلي، ويعود ذلك لعدة أسباب لعل أهمها أولا كونها تابعة لإحدى أقدم الطرق الصوفية التي دخلت أسوار مدينتهم وهي الطريقة القادرية، ثانيا لموقعها على الباب الشمالي الذي يفتح على أهم طريق يربط البلدة بسوق البياز ثم بالمناطق الشمالية للبلاد. فالزاوية تعتبر بالأمس وحتى اليوم البوابة الشرقية وأولى المعالم التي تعترضك قبل ولوج الأنهج والساحات.

ومن المؤكد أنها بنيت خلال خمسينيات القرن التاسع عشر لأن دفاتر قانون النخيل والزياتين بنفزاوة سنة 1852 أشارت الى أن عدد النخيل المحبس عليها يقدر بحوالي خمسين نخلة (22)، مما جعلها تقوم بدورها الاجتماعي والتعليمي على أحسن وجه. . .

تحتوي بلدة قبلي اليوم على مخزون تراثي عمراني ومعماري ثري جدا قل وندر أن يوجد في القرى المحيطة بها في منطقة نفزاوة الشاسعة ولعله لا يوجد في كل الصحراء التونسية، ولو يتم الاهتمام بها أكثر فستتحول إلى منتوج سياحي فريد إذ تعتبر مع الواحة التي تحيط بها متحفا بيئيا من الدرجة الأولى.



أنموذج تخطيط مسكن بقبلي القديمة

المصادر والمراجع

1) Gragueb(A.) et Mtimet(A.),La prehistoire en Tunisie et au Magreb,Alif Edition,Tunis1989,102p.

2) Carton (L.), « Nybgenii et Nefzaoua »,in , Revue Tunisienne, 1914,P207.

3) Trousset(P.), Recherches sur les limes tripolitaines, CNRSC, Paris 1974

4) Guerin(V.),Voyage archéologique dans la régence de Tunis, 2t, Paris1682, p113.

5) بن مراد (ابراهيم)، الكلم الأعجمية في عربية نفزاوة (بالجنوب الغربي التونسي) سلسلة اللسانيات عدد 10 .

6) بن مراد (ابراهيم)، المصدر السابق.

7) Moreau (P.), Des las de sel aux chaos de sable, Le Pays deNefzaouas, IBLA, Tunis 1947, p93.

8) بن سوف (الهاشمي)، ثورة الشيخ غومة المحمودي وأثرها على مدينة قبلي، من أعمال ملتقى تاريخ نفزاوة، ماي2008، ص04.

9) المصدر السابق، نفس الصفحة.

10) بن علي (حسن) واحة قبلي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعلاقتها بالسلطة المركزية ص14، شهادة الدراسات المعمقة .كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس 2003-2004 .

11) ضيف الله (محمد)، نوافذ على تاريخ نفزاوة، مطبعة بابيرس، دار شعبان الفهري، جوان 2000، ص 108 .

12) ضيف الله (محمد)، نوافذ على تاريخ نفزاوة، تونس المغاربية للطباعة أوت 2008، ص 204 .

13) بن سوف(الهاشمي) بلدة قبلي – مخطوط.

14) Ben Mansour (Ali), Restructuration et rénovation de l'ancien village de Kebili, thèse de troisième cycle en architecture, ENAU fev 1999.

15) بن سوف(الهاشمي) بلدة قبلي مخطوط

16) Augias (L) « Deux années aux Nefzaoua », in , Revue Tunisienne N°85,1911,P45

17) Zagdoud Ali : la ville de Guebilli Mémoire Fin d'étude d'architecture , ETAU 2000 P22

18) Ben Mansour (Ali), Restructuration et rénovation de l'ancien village de Kebili, thèse de troisième cycle en architecture, ENAU fev 1999.

19) البقلوطي(الناصر)، عمران قابس القديمة وعمارتها التقليدية، مجلة افرقية، 1988، عدد10، ص24.

20) Duveyrier (H) : Sahara Algérien et Tunisien Journal De Route-Augustin challamel Editeur Rue Jacob - 1905

21) ذكر «الماوردي» و«ابن الربيع» في تصورهما عن المدينة الاسلامية وفق معطيات مأخوذة من الضوابط الشرعية، أن بناء مسجد جامع للصلاة في وسط المدينة الاسلامية ليقرب على جميع أهلها هو أحد ثمانية شروط لانشاء مدينة اسلامية : العمارة الاسلامية والبيئة ص 149 – تاليف دكتور مهندس يحيى حسن وزيري – سلسلة عالم المعرفة– المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت.

22) بنبلغيث (الشيباني)، بحوث ودرسات في تاريخ تونس الحديث والمعاصر، الاطلسية للنشر 200، الطبعة الأولى، ص255.

«النّبوّة في الأديان الكتابيّة» لأحمد المشرقي

جمال بوعجاجة

لمّا كان النظر في الأديان عامة يستدعي رصد مواطن الائتلاف والاختلاف من زاوية المقارنة، وكان البحث مرتهنا إلى واقع الانسجام أو الصدام مع الآخر، فإن تجاوز مزالق الانزياح إلى هذا الطرف أو ذلك، دونه التسلح بالمقاربات «الموضوعية» في سبيل الحفر في طبقات النصوص بما تفيض به من أخبار ومواقف تغذيها نزعات التمجيد أو التهجين.

فكان البدار حينئذ إلى مسلك يهفو إلى الموازنة بين الأديان وفق منطق التجاور والتحاور، ضرورة تقتضيها محايثة الراهن الحضاري. وقد أضحى حوار الأديان مركبا ذلولا يستنفر جهد الباحثين ويحفز همتهم لاستشراف أفق بديل عن الخلاف والاختلاف.

وليس كتاب «النبوة في الأديان الكتابية» للأستاذ أحمد الشرقي، بدعة في مجاله، بل يكشف عن وعي ملحّ بما للأديان من دور حضاري ينبجس من قدرتها على توحيد الناس في مسار مشترك، إذ كلّ الأديان عبّرت عن تساؤلات الإنسان حول هذا الكون وحول الموت أو الحياة وحول عزلة الإنسان في الوجود» (1).

يستمدّ البحث نسخة حينئذ من ارتحالات البرهة الحضارية الآن إلى محاورة الأديان محاورة تصدر عن ضرورة الإفادة من نتائج المقاربات الحديثة واتساع أفق الاتصال المادي الذي يقتضي تواصلا فكريا على قاعدة المغايرة والتمايز لا على أسس الامتياز والتميز.

وإذا كان الحوار قمينا بالدرس دون الاحتماء بفقه الضرورة أو الوقوع ضرورة في الاحتواء، فإنه يغدو أمرا ملحا من زاويتين:

* **دينيا** : دعا النص التأسيس إلى محاورة أهل الكتاب احتكاما لمبدإ التوحيد (2) بما يرتقي بالأمر من حكم الضرورة إلى الفريضة والواجب، وقد تردد فعل «يحاور» في القرآن مرتين توصيفا لواقعة محمودة تفضي إلى التفاهم والإفهام (3)، بما يعني أن الحوار راسخ في القدم باعتباره سلوكا إنسانيا أرقى، بما هو عنوان التفكير وآية الاعتراف بحق الآخر في الاختلاف وحرية الاعتقاد دون تكفير أو إقصاء (4).

* **حضاريا** : هو مبحث قائم تغذوه محاولات جادة من أجل طي المسافة بين الأديان والحضارات وامتصاص الفوارق التي ترشح بها النزعات التحريفية والتأويلات المغرضة للأفكار والمواقف والنصوص، وقد انقدحت مترادفات مثل التعايش واللقاء والتعارف ومتقابلات كالصراع والتناحر. وإذ يضيق المجال بتفصيل المفردات

وأبعادها الدلالية، إذ أفاض فيها الباحثون بشكل لافت خلال السنوات الأخيرة، فإنّ الإفادة من استتباعاتها ومقتضياتها يبدو ذا جدوى فيما نحن بسبيله.

إنّ الإلماع إلى مفهوم الحوار إذن ليس من قبيل الإسقاط أو الاضطرار بقدر ما هو اختيار منهجي تستدعيه آفاق الكتابة، وإنك متى سلكت إليه هذا المسلك لواجد أنّه يعيد إليك رجع الصدى من الأديان قديما، فيربطك بالأبدية وكأنّ أول الخلق بعض من نفسك الآن وهنا.

هذا الكتاب «النبوة في الأديان الكتابية» لأحمد المشرقي في ظاهره مبحث تقليدي في الأديان المقارنة، ينفذ إلى مسألة مفصلية في الديانات المختلفة وقد مثلت مدار اختلاف وتنافر عبر الزمان، وهو في باطنه انخراط واع في دائرة الحراك الفكري الهائل الذي يتسع بشكل واضح اليوم، فثمة دائما ما يصل بين أطراف البشرية المتباعدة بخيط دقيق رقيق يغشى عن الأعين المغشّاة بمقولات الإقصاء، لذا «يبقى الموروث الدائم للوحدانية أي الديانات الإبراهيمية مثلما سماها «لويس ماسينيون»، ابتداء من اليهودية والمسيحية، كل ديانة هي خليفة مسكونة بما جاء قبلها» (5).

إن مدار اهتمام الباحث إذن «دراسة النبوة في الأديان الكتابية باعتبارها عقيدة دينية وظاهرة تاريخية ومقالة فكرية، جمعت أتباع الأديان الكتابية بقدر ما فرقتهم» (6).

وبعبارة أخرى فإنّ النبوة بما هي سبيل لتواشج الأديان موضوع ينهض على التعدد في إطار الوحدة، أو بعبارة أدونيس موضوع مفرد بصيغة الجمع يستوعب أوساعا في الدراسة متداخلة، والسبيل إلى ذلك هو الوحي باعتباره مصدرا حيا وفاعلا في السلوك الديني والاجتماعي في آن، يتميز بطابعه المتفتح تشريعيا ومعرفيا.

واللافت في هذا المنطلق أن الكاتب لم يتعامل معه باعتباره نفقا بقدر ما وظفه أفقا في الدراسة يطول مجالات المقدس والدنيوي معا. إذ الوحي «يغذّي التجربة الحضارية للإنسان ويمدّها بالقدرة على خوض مغامرتها الوجودية ومعاركها الحضارية» (7) بما يجعله سبيلا للتصدي «للشرك العقدي» بما هو إزدواج في العقيدة، يمثّل صنوا للتذبذب والاضطراب، ونقيضا للصفاء والوضوح، ففيه تفتقر النفس إلى الرعشة الروحية المرتجاة من الايمان وتجنح إلى أنسنة الاله أو تأليه الإنسان. كما للوحي سلطان على العقيدة انزياحا بها من «الشرك الاجتماعي والسياسي» بما هو خلق لقيادات كاريزمية مزيفة وخرق لنظام الاتساق والوفاق مع الذات والآخر إلى ولاءات مشبوهة تهدر استقلالية الذات و وعيها.

وفي تعميق الطرح الحضاري العام ما ينأى بالبحث عن الرسوب في قاع اللاهوت، إذ هو مسلك في الدراسة غير ذي نضارة وتجدّد، تخبو فيه ملامح الإضافة لقناعته بالإضافة في التحليل واستقصاء نقلي لا حظّ فيه للعقل.

ثمّة مسلكان إذن في استنطاق ظاهرة النبوة، مسلك تمجيدي انفعالي جعل وكده دعم أطروحته الدينية وتعميق مشروعيتها بمواجهة الآخر وتأكيد تهافت مقولاته (8)، وثان ينزع إلى تقريب مسافات التباعد حرصا على توفير مساحة للتلاقي في سياق المشترك والمؤتلف (9).

وليس الكتاب الذي بين أيدينا ذا نسب بالمسلك الأول، إذ صدر صاحبه عن تجربة رصينة في التعامل مع الآخر تجلوها نزعته التي تصبو إلى التوفيق دون التلفيق، ذلك أنّه تشرّب رؤية مغايرة ومتح من مناهل الأديان معرفة وممارسة (10) ما جعله يهفو إلى الاستقصاء دون الإقصاء، وبين اللفظين من التجانس بقدر ما بينهما من تنافر.

وفي سبيل النهوض لهذا الأمر قسّم الباحث كتابه إلى خمسة فصول :

1 - النبوّة في اليهودية

2 - النبوّة في المسيحية

3 - النبوّة في الإسلام.

4 - وظائف النبوّة الكتابية.

5 - الاتفاق والاختلاف في نبوّات أديان الكتاب.

ومثّل المدخل الاصطلاحي مناط القول في فاتحة البحث استقاء للمفردات اللائطة بلفظ النبوة إذ تتنازعه مترادفات ومقابلات كثيرة، فقد اقترن حينا من الدهر طويلا بالكهانة والعرافة والقيافة والتنجيم والسحر والشعر (11). بما حث الدارس على تأثيل الدوال في أصولها اللغوية العبرية والعربية واليونانية تعميقا لدلالاتها الاصطلاحية وبما أفضى إلى تميّز الرسول من النبي والنبي الحقيقي من النبي الكاذب.

إن التوقف عند هذه المقارنة في مظانها كما نظرت إليها الأديان الثلاثة يتكئ على مقاربة مقارنية للأديان يقتضيها البحث، اعتبارا لثنائيات وجودية بارزة من قبيل الجوهر والعرض والحقيقة والوهم والأصل والفرع. فالحاجة إلى النبوّة حاجة ملحّة إلى زعامات حقيقية تهتدي بها البشريّة في دياجير ظلمتها، كما يقول لويس غارديه (Louis Gardet) : «النبوّة تقع في صميم الرؤية للعالم، والله يخاطب الرسل الذين يصطفيهم، ومن دون هذه التدخلات الإلهية، قد تضيع البشرية، الناسيّة والباطلة، في ليل الجهل والجاهليّة» (12).

إنّ المخيال الاجتماعي حينئذ يتغذى بصفة مطردة من الشغورات المتولدة عن غياب الأنبياء فيولد المجتمع زعاماته التي تنبثق من النوابض النفسية الطامحة إلى شحنة تقديسية متجددة.

ولئن كانت اليهودية من «أكثر الأديان التي عرفت ظاهرة الكذب في النبوّة» (13) فإنّ المسيحية شأنها شأن الإسلام قد شهدت مدعيّي النبوة الذين بحثوا عن مشروعية لدعوتهم المحايثة للنبوة الرسمية. فإضافة إلى المسيح الدجال أنتجت حركة الردة العربية ثلة من الرجال و إمرأة وهم مسيلمة الحنفي من شرق الجزيرة والأسود العنسي من جنوبها وسجاح التميمية وطليحة الأسدي، لا يمكن أن يرد ذلك كله إلى رغبة في خرق المقدس الديني بقدر ما تفسره مقتضيات اجتماعية وحوافز سياسية تصدي لها الدارسون - وقليل ما هم - بالبحث من زاوية أكاديمية (14).

ولتمحيص الدعوة من الادّعاء استخلص الباحث «ارتباط مفهوم النبوّة الحقيقية في الأديان الكتابية بظاهرة الوحي (. . .) فلقد كان الوحي محورا أساسيا في نبوّة هذه الأديان سواء أكان ذلك على مستوى التلقي أم على مستوى التبليغ»(15). وللنظر في الوحي دلالة مهمّة في هذا السياق، ذلك أنّ «الحوار مع الإله أساسي في النبوّة، إنّه يخرج النبي من عزلته ويملأه ثقة، بل النبوّة هي التي تخلص الباحث عنها من التساؤل والحيرة» (16).

وللوحي حضور مركزي في مسيرة الأنبياء «إذ يخلع المعنى على الوجود» (17) ويضفي قداسة على خطابهم بفضل «مديونية المعني» التي يحس بها كل فرد من أفراد الجماعة عندما يصغي لكلامه الحي المضمونة حقيقته وصحته من قبل الله» (18).

ومتى جنح الباحث إلى هذا الاعتبار عمدة في إثبات ظاهرة النبوّة تبين أنّ «جميع النبوات كانت فعلا إلهيّا مباشرا يتمثل في اختيار الرجل الذي سيحمل الأمانة، وفي تهيئته - قبل هذا - على عين الله، ثمّ في إرساله نبيّا إلى قومه أو إلى العالم كله، وفي الاتصال الدائم عن طريق الوحي الذي يجيئ على مكث حينا بعد حين، أو بواسطة لقاء ما يتمّ عن طريق استلام (الكتاب) الذي سيقود الإنسان إلى الطريق» (19).

على هذه القاعدة إذن (الوحي) يستنطق الدارس النصوص الكتابية، وهي ترتحل من «العهد القديم» إلى «العهد الجديد» انتهاء بالقرآن، فيعطف النبوّة بعضها ببعض سبيلا لاستصفاء ما به تتكامل أو تتمايز، ويجوس خلال الأحقاب التاريخية مستقصيا من المراحل أبرزها، ومن التحولات أعمقها.

1 - النبوّة اليهودية :

اتصلت النبوّة اليهودية - كما عرضها الكتاب- بأحداث مهمة وأزمات مختلفة، منها «الخروج من مصر، إلى فلسطين وإعادة بناء الهيكل وغيرها» (20)، لذلك اعتبرت النبوّة مدخلا أمثل لدراسة الديانة اليهودية، فنزع البحث إلى رصد نبوّة موسى والنشاط

النبوي في التراث اليهودي مؤكدا أنّ «الأحداث التي اقترنت بنبوّة موسى اعتبرت أحداثا تأسيسية بالنسبة إلى عقائد اليهود وشعائرهم وكيانهم القومي» (21). بل إن أهم الشعائر اليهودية الحالية تنبثق من تلك الأحداث التأسيسية وتحيل عليها (الصلاة - الصوم - الأعياد الدينية - الوصايا العشر - الميثاق . . .).

ولقد تعمد الكاتب الازورار على النظر في مدى صحة تلك الوقائع إذ يرى أنّه «بصرف النظر عن مسألة الصحة التاريخية للأحداث والشخصيات التي وردت في أسفار العهد القديم فإنّ ما يهمنا بالدرجة الأولى هنا هو الأثر الذي تركته هذه النبوّة في الديانة اليهودية» (22).

لذا فإن التوقف عند ظاهرة النبوّة يبدو أمرا ذا بال لاستخلاص المؤثرات التي أثرت في الفكر اليهودي وما تولد عنه من سلوك سياسي واجتماعي. ومتى سحبنا الظاهرة من السياق التاريخي الذي نشأت فيه نعدم أيّ قيمة للتحولات المختلفة، بل تبدو مجرّد سيرورة باهتة للأحداث «فقد يكون تاريخ اليهود بعد موسى فاقدا لكل أهميّة تاريخية لو جرد من الظاهرة الدينية التي رافقته المتمثلة في تلك الحركة النبوية التي اكتسحت حياة العبرانيين بشكل لافت (. . .) إن كامل التاريخ القديم لبني إسرائيل يظل غامضا وغير مفهوم بدون ظاهرة النبوة التي كانت حاضرة في أهمّ منعطفاته (23). على أنّ ذلك لا يعني ركونا إلى استعراض قائمة الأنبياء والنبش في قصصهم وتاريخهم بشكل يفيض على حدود البحث، بقدر ما يقتضي إزاء تضخم الحركة النبوية الإسرائيلية تقسيمها إلى ثلاث مراحل :

1 - النبوّة قبل الأسر (ق 10 ق م / 6 ق م)

2 - النبوّة أثناء الأسر (587 ق م / 538 ق م)

3 - النبوّة بعد الأسر (ق 6 ق م / 4 ق م)

وطيّ هذه المراحل الثلاث ما يشي بـ «أهم التحولات السياسية والدينية في التاريخ القديم لبني إسرائيل (24). وهي إذ تمتد قرونا طويلة من حياة الأنبياء تشف عن تدهور الأوضاع وتعدد الأنبياء ومعاناتهم في سبيل تنقية العقائد ومواجهة الفساد والشرك، ونذكر من هؤلاء صموئيل وعاموس وإيليا وعزرا ونحميا وزكرياء، غير أنّ اقتران النبوّة بمعاناة اليهود سياسيا (التشريد والسبي وسقوط مملكة يهوذا وتحطيم الهيكل) جعل الهاجس الديني لدى أنبياء هذه المرحلة «يتحوّل من قضايا التوحيد والعهد والوصايا والتوبة إلى مسائل أخرى أكثر عملية مثل بناء الهيكل وإقامة الدولة وتوثيق الأسفار، والتحرر من سلطة الإمبراطوريات المهيمنة عليهم (اليونان والرومان بالخصوص)» (25).

ومن ثمّة انصرفت الهمّة إلى ترميم حياة الأمّة بعد العودة من الأسر وتقنين العبادة أي تقديس الشعب والطقس والهيكل أكثر من الذات الإلهية «أي أنّ التقديس أصبح يضفى على الشكل والطقس قبل المقصد» (26).

ولقد أتى حين من الدهر على أولئك اليهود رفعوا شأن الجوانب الشعائرية والتشريعية والعرقية فيه على حساب الجوانب الأخرى. ولما امتنع تحقق النبوءات الواعدة بالخلاص تمكنت الخيبة واليأس من وعود النبوة ومبشراتها بما أفضى إلى تهميش دور الأنبياء، وبعد فراغ طويل ظهر يوحنا المعمدان داعيا إلى الهداية ومبشرا بظهور المسيح المخلص.

وإذا أمعن الباحث في تفصيل خبر هذه المراحل واستنفار الجهد في سبيل حصرها والتوثيق لها في مظانها، وفّر مادة ثرية لفهم آليات التفكير السياسي والحراك الاجتماعي لدى اليهود، الذين عبّروا عن انخراط هائل في مشروع الدولة ولمّ الشعث باعتماد المرجعية التوراتية (27).

ولئن كانت نزعة الموضوعية ديدن البحث، حيث رغب الكاتب عن إثارة فكرة التحريف والتزوير وتوظيف فكرة الاضطهاد لبناء حلم توراتي موهوم وإعادة النظر في مسألة بناء الهيكل، وموقف اليهود من نبي الإسلام والقرآن، فإنّ للقارئ أن يلوذ إلى مراجع توسعت في الأمر وإن احتكمت إلى منطق جدالي ونزعت منزعا تمجيديا (. . .).

2 - النبوّة المسيحية :

ارتدّ الدارس في معالجة النبوّة المسيحية إلى اليهودية للوصل بين الديانتين، ذلك أنّ الديانة المسيحية قد خلت تقريبا من وجود الأنبياء باعتبار هيمنة شخصية المسيح، كما ارتبطت أول عهدها بالإرث الروحي والتاريخي للعهد القديم، فلم يتجاوز مفهوم النبوّة في المسيحية الحديث عن أنبياء بني إسرائيل.

ولم تفت الكاتب الإشارة إلى شخصية المسيح الإشكالية في الدراسات الدينية المقارنة - وهي كذلك في الدراسات الإسلامية - غير أنّه حاول أن يستقصي المسألة في النصوص الإنجيلية دون أن يحسم في حقيقتها - وهو غير معنيّ بذلك - وهو يترجرج بين الناسوت واللاهوت. فقد وردت كلمة المسيح بلفظ «الإله» و «ابن الإله» تارة في إنجيل «يوحنا» و «متى» كما وردت بلفظ «ابن الإنسان» و«الإنسان النبي» في إنجيل «لوقا» تارة أخرى (27) وتمثلت رسالته في الإعلان عن نهاية العالم ونقد القيم السائدة في عصره وارتبطت دعوته بالخوارق والمعجزات ردّا على رفض قومه له. ولم تخل من إشارة إلى نبوّة موسى وتعامل نقدي مع الحاخامات ورفض «لأنبياء العنف» فتصدّى اليهود لنبوّة المسيح معبرين عن خيبة أملهم من دعوته إذ خابت انتظاراتهم السياسية في تحرير حكمهم من الرومان.

لقد «كانت دعوته ذات مضمون ديني بالأساس، في حين كانت تطلعات اليهود لمجيء المخلص سياسيّة ودينية في الوقت ذاته، أو هي كما يقول أرنالداز «بدأت سياسية ثمّ أصبحت مسيانية دينية» » (28).

على هذا النمط من العرض السردي إذن استهدف البحث نسق تطور حركة النبوة، بما جنّب الباحث مزالق الانزياح إلى المسلك الحجاجي الدفاعي الذي يطغى على دراسات المسلمين للمسيحية أو المسيحيين للإسلام (29). فعمد حينئذ إلى مسلك الإنارة بديلا عن الإثارة وتجييش النزاعات المذهبية بين أتباع الديانتين، وهو يتمثل في ذلك كلّه راهنا حضاريا يقتضي تقليصا لمساحة الصّدام مع الآخر لصالح الانسجام. ولكن أنّى له هذا وقد انقدحت شرارة الصراع بالكتب قبل السيف، فتاهت أحلام العاقلين ما بين الجد واللعب ؟(30).

إننا لا نفوز بآثار فكرة أنسنة المسيح أو تأليهه في الأتباع وتشتتهم طرائق قددا ما بين كاتوليك وبروتستانت و أرثوذكس، ولا نبلغ وجهة معرفية في النظر إلى طبيعة المسيح يمكن أن يوفرها علم الإناسة التاريخية متى تعقب الدارس النصوص مقارنا بين أصولها القديمة وصورها المحدثة وممحصا الآثار التليدة والمعطيات الوليدة.

قد يكون من التعسف أن نطالب الكتاب بأكثر من طاقته، ولكن لا يحول ذلك دون فتح أفق معرفي للبحث لمن رام في هذا السياق توسعا وفسحة توفرهما المقاربات الحديثة في دراسات الأديان.

3 - النبوّة في الإسلام :

انبرى الكاتب في هذا الفصل إلى معالجة الظاهرة من خلال المدونة القرآنية والنبوية والكلامية وهو لا يني في التصدي لبعض الشبهات العالقة بالنبوة وكأنه بذلك يفصح عن احتكام لمقولة «أهل مكة أدرى بشعابها» من ذلك أنّه نفى أيّ سند «لما ذهب إليه المستشرق لويس غرديه، من أنّ القرآن قسّم الأنبياء إلى أنبياء الأزمنة التوراتية و«الأنبياء التوراتيين» لأنّ هذا التقسيم يعكس في الحقيقة التصوّر اليهودي (الذي ورثته المسيحية) (30).

كما عمد في السياق نفسه إلى معالجة رؤية المحدثين، إذ ركزت على شخص النبيّ وبدء الوحي والمقابلة بين النبوّة المحمدية وغيرها من النبوات، فانتهى إلى أن «الذي نخرج به من النظر في هذه المرويات أن أصحاب الحديث قد نزعوا في اختيار الروايات وتخريجها منزعا تبجيليا واضحا» (31). وإذ يستعرض آراء المتكلمين في موضوع النبوّة وما أفرزته من تشعب في المواقف بين الشيعة والمعتزلة والأشاعرة، يصلها بسياقها. ففي ضوء هذه المعطيات السابقة يكون مبحث النبوّة قد

ارتبط في نشأته وظهوره بما اقتضاه الظرف السياسي والثقافي آنذاك، فكانت نشأته لذلك نشأة جدالية حتمتها مقتضيات المواجهة مع المخالفين (32).

غير أنّ توصيف الواقع بهذا المستوى يجعلنا نلامس المسائل من زاوية عرضية تقتضيها مقاصد الكتاب، ففي تشعب المواقف وتباين الآراء ما يستدعي دراسة مستقلة لكل رؤية، ولكن قد يرى البعض في النصوص القرآنية وكتب الحديث ومصنفات الملل والنحل مندوحة للدارس للخوض في التفاصيل وتقليب النظر فيها.

لا يمكن الذهول في هذا المستوى عن الجرأة التي بلغتها الدراسات الحضارية الآن وهنا في معالجة ظاهرة النبوّة وما اقترن بها من وحي أضحى مثارا لإشكاليات طارفة وتالدة (33)، قد يستنكف الكاتب عن مجرّد الإحالة عليها لما تمثله من زلزلة لما وقر في النفوس من مسلمات وبديهيات دينية طالما اعتبرت «من المعلوم من الدين بالضرورة».

لا شك أنّ مزية البحث الذي نعالج إنما تكمن في ذلك العرض المحايد للمعطيات عرضا يؤهل المتلقي لإجالة النظر فيها سبيلا لبلوغ نتائج يهتدي إليها دون إرهاق للعقل أو وصاية على الفكر، وذاك مقصد دونه من البحث جهد جهيد، فالكتاب حينئذ يتوجّه إلى المتخصص من الدارسين فيفيده في شأن النبوّة والأديان ما يفتح له أفق البحث والدراسة، كما يخاطب القارئ الشغوف بالمطالعة فيطلعه على مسارات في تاريخ الأديان متنوعة، ولعل ذلك مما يشفع له السكوت عن المسائل الخلافية المغرقة في التخصص الأكاديمي التي تنصرف إليها همّة الباحثين في الدراسات الجامعية عادة.

4 - وظائف النبوّة الكتابية :

لا يتيسر النظر في هذه الوظائف التي ألمع إليها الكاتب إلا متى توقفنا عند اللحظة التاريخية التي منها انبثقت ظاهرة النبوّة في كلّ ديانة، ويجدر بنا أن نتكئ حينئذ على ما بلغته المقاربات الحديثة من نتائج، فإذا ما نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر التحليل التاريخي والثقافي والأنتروبولوجي، فإنّه ينبغي علينا أن نفهم الوظيفة النبوية بصفتها عملية «إنتاج للرجال العظام» على حدّ تعبير عالم الأنتروبولوجيا الفرنسي موريس غودلييه، كما يمكن اعتبارها بمثابة انبثاق للأبطال الحضاريين داخل فئات اجتماعية معينة» (34). غير أنّ العظمة من وجهة نظر إيمانيّة لا تنبجس من ذات النبيّ بقدر ما يغذيها الوحي الذي يستند إليه. ولا ينكر الكاتب في هذا السياق أنّ «العصر الذي يعيش فيه النبيّ يترك طابعه على نبوته، فيشكل له تجربته النبوية ويحدّد له وظائفه خصوصا إذا كانت نبوية محدودة في الزمان والمكان (وهو وضع أغلب النبوات)» (35). غير أنّه ينزع في المقابل إلى اعتبار أنّ «ظاهرة الوحي كانت مستقلة (من حيث المصدر) عن شخص النبي، وأنّها - تبعا لذلك - تنطلق من خارج ذات النبي» (36).

ومن ثمّة ضبط الباحث للنبوّة وظيفتين دينيا واجتماعيا، تعميقا لما ضبطه في فاتحة دراسته باعتبار توحد الأنبياء في التصدي «للشرك العقائدي» و«الشرك الاجتماعي في آن واحد».

فالوظيفة الدينية لا تخرج عن دائرة الهداية والتذكير والتبليغ غير أنها تتنوع بتنوع الرسالة والأقوام دون أن تخرج عن «تحريك ذهن الإنسان ليفكر : من أين جاء؟ وإلى أين هو ذاهب؟ وكيف بدأ الخلق؟ وما هي المنزلة الوجودية التي يباشرها ؟ وإلى أين يتجه العالم؟ وغيرها من الأسئلة الأساسية التي من شأنها أن توقظ وعي الإنسان وتنتشله من حالات الغفلة» (37).

فمنطق النبوّة إذن الدعوة إلى نهضة عقائدية وفكرية وأخلاقية، تستنهض ملكات الإنسان وتستنفر جهده لتحمل المسؤولية وجوديا واجتماعيا. ومن هنا «يتحوّل المجتمع والتاريخ والواقع إلى أهداف بعيدة تستهدفها النبوّة من خلال وظيفتها الدينية» (39). ولهذا التصور صلة لما بين الاجتماعي والفكري من علاقة جدلية «فالمجتمع عبارة عن مجموعة أفراد يعيشون في إطار مجموعة من الاحتياجات وتحت ظلّ سلسلة

من الأفكار والمعتقدات والأهداف» (40). وفي هذا الوصل الجدلي بين الوظيفتين الدينية والاجتماعية ما يكشف عن تاريخية ظاهرة النبوّة، «فمن المعلوم أنّ تكرار الأنبياء في التاريخ العام للبشرية كان يفصح عن الحاجة المستمرة». لذلك تنوعت أدوات الخطاب الديني واختلفت آليات الإعجاز النبوي بحسب الحاجة الاجتماعية المتباينة، فلم تكن رسالة الأنبياء مسقطة على الواقع أو متعالية عليه بقدر ما نهضت على استجابة ملحة لضروريات تاريخية أفرزها غياب النبوّة. ولعل ذلك مما يهب التاريخ سمة حركية تجلوها ثنائية الدعوة والمعارضية، والأتباع والمناهضين، لذلك جاء المشروع اليهودي والمسيحي بفكرة الخلاص ونهض المشروع الإسلامي على فكرة الإصلاح وتصحيح المسار العقدي الذي انتهت إليه البشرية. لقد مثل شق المعارضة لظاهرة النبوّة صنفا مخصوصا تصدى له الباحث بالدراسة مستقرئا النصوص القرآنية، فاهتدى إلى طرفين متمايزين تمايزا عميقا هما: تيار المترفين الذين تتنازعهم مصالح ذاتية اجتماعيا واقتصاديا، وهم وفق المنطق القرآني قادح لانقلاب المجتمع من السعادة إلى الشقاء ومن الاستقرار إلى الاضطراب، وقد مثلوا تاريخيا المستفيد الأول من إقصاء أسباب الإصلاح والتصدي لأي تغيير أو تجديد يتهدد مكانتهم. وتيار الاتباعيين الذين يركنون إلى عقائد الآباء والأجداد على سبيل التعود والخمول أو المحافظة على مصالح كهنوتية ضيقة.

وبذلك تشكل نظرية التدافع بين شقي الأنصار والمعارضين مسلكا لتطوير الحراك الاجتماعي وتصوير دينامية الفعل التاريخي، إذ أن الاضطهاد الذي تعرض له الأنبياء ومناصروهم قد أفضى إلى إقامة البديل الاجتماعي المنشود على قاعدة دينية جديدة تنتصر لمسار الإصلاح والتصحيح. ولعلّ هذا المنطق هو الذي قاد التاريخ البشري منذ انبثاق الإنسان على الأرض إلى صراع بين قوى متباينة تحتكم إلى منطق الخير والشرّ أو الكفر والإيمان أو الحقّ والباطل.

5 - الاتّفاق والاختلاف في نبوّات الأديان الكتابية :

يمثّل هذا الفصل الأخير محورا مفصليا في البحث يؤسس لمنطقة لقاء وتحاور بين الأديان، ما جعل الكاتب يلحّ على مساحة التوافق بين الأنبياء توحدا في «الاصطفائية» و«التاريخية» و«الذاتية» و«البشرية». وإن كانت بشرية المسيح مثلا محلّ جدل ومناط خلاف بين المسيحيين أنفسهم، فهي بذلك مدار خلاف واتفاق في آن.

ولعلّ هذه النقاط المشتركة التي ألمع إليها البحث مما يستدعي تفصيلا ومناقشة وتساؤلا عن حدود هذه الضوابط : فإلى أي مدى تنتهي النبوّة لتبتدئ الزعامة السياسية والقيادة الاجتماعية ؟ وإذا كان بعض الأنبياء دون رسالة ولم يؤمروا بالتبليغ فما الذي يميزهم عن سواهم من المصلحين؟ ثمّ إن من هؤلاء الأنبياء بصفاتهم تلك من لم يستجب له من الناس إلا نفر قليل أو لم يتبعه أحد من قومه، فأي معنى «للاصطفائية» إزاء الفشل في التبليغ والعجز عن الإصلاح والتغيير ؟ ومتى ولّينا وجوهنا شطر مظاهر الخلاف بين الأنبياء يقف بنا الكاتب عند ختم النبوّة بؤرة للتنافر والاختلاف، ففي الوقت الذي ينزع فيه الإسلام إلى اعتبار نبوّة محمّد ختاما للنبوّات واكتمالا للدّين يحصر أتباع اليهودية والمسيحية النبوّة في العهدين القديم والجديد.

غير أنّ اختزال الكاتب لهذا الفصل على أهميته يفقد القارئ متعة اكتشاف أبعاد المسألة ومقاصدها، إذ سرعان ما انتهى البحث إلى استخلاص النتيجة النهائية وهي إننا «لا نجانب الصواب إذا ما قلنا إنّ النبوّة كانت بؤرة الخلاف الكبرى بين الأديان الكتابية بقدر ما كانت مقاما مشتركا بينها» (41).

ولكن أي معنى لختم النبوّة وما الحاجة إليه ؟

فهل بلغت البشرية كمالها واستقرارها ؟

هل يجوز اعتبار الأديان حلقة في سلسلة واحدة يعطف

بعضها على بعض، أم ينبغي أن نعامل كل دين بصفة مستقلة استقلالا تاما يمثل منتهى الجلال والكمال؟

يرى محمد إقبال أنّ «النبوّة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الإنسان، لكي يحصّل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو» (42).

فيكون الختم إقرارا بنضج البشرية وقدرتها على الاستقلال والاستقرار دون احتكام إلى مرجعية غيبية توجهها من الخارج، وبذلك يكون العقل مناط التكليف والتوجيه دون غيره. فهذا «الختم يضع حدّا نهائيا لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعيار في السلوك مستمدّين من غير مؤهلاته الذاتية. إنّه إيذان بانفتاح عهد جديد في وجه البشرية قاطبة» لأنّه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيه الإنسان وقد بلغ سنّ الرشد، إلى من يقوده وإلى من يتكئ عليه في كل صغيرة وكبيرة» (43).

إنّ هذا المبحث الأخير في الكتاب وقد استغرق النظر في أوجه الخلاف بين الأديان الكتابية قد تنكّب سبيل الإثارة قانعا بإنارة القارئ بالمشكلية دون النفاذ إلى تفريعاتها ومقتضياتها. وقد يكون هذا المنزع وليد وعي ملح بأنّ ما يبقى في الأخير هو ما يمكن في ملامح التوافق والموقف الرصين، إبقاء على حق الآخر في الاختلاف وحريّة الاختيار دون أن يؤول ذلك إلى الإقصاء أو الاستبعاد.

ولكن هل يبرّر ذلك الصّمت عن الحقائق الجوهرية، التي لا ينفع إضمارها بقدر ما يتوجب إظهارها على نحو يدعم جديّة الحوار ويوسّع دائرة آفاقه، وقد ذهب إلى ذلك أسقف تونس د. فؤاد طوال في سياق استشراف «مستقبل الحوار بين الأديان» في قوله : «لا ينفع أحدا في هذا المجال جهل السّلبيات أو تجاهلها أو التهرّب منها أو التكتم على ما يجري على أرض الواقع والاستعاضة عنها بالمجاملات التي تخفي وراءها في بعض الأحيان جبنا وجهلا، فكثرة الوفاق هي نوع من النفاق. تتطلب هذه الصّراحة التمييز بين المبادئ السامية التي نجدها في كلّ من المسيحية والإسلام، وبين الخلافات العقائدية الجذرية» (44).

يستغرق البحث في النبوّة إذن نظرا ثاقبا لا تقتضيه حاجة المتلقي فحسب، بل تستوجبه خطورة المسألة وحساسيتها، فالإغراق في هوامش الخلاف لا يجدي فتيلا، كما أن السكوت عنه لا ينفي حقيقة التباين ومظاهر الصّراع.

إنّ الحاصل من ذلك كله أن الكتاب بقدر ما أثار المسألة بعمق معرفي دون تقعيد أو تعقيد، وظلّ ينوس بين مناطق «ملغمة» من الائتلاف أو الاختلاف، فإنه قد حافظ على وضوحها وسهولة فهم انعطافاتها دون تسطيح أو تورّط في البساطة والسهولة، وهي معادلة غير هين بلوغها.

لقد كان الباحث مواجها لمختلف الأفكار، إلا أنّ في مواجهته حذرا، فقد يلقي بدلوه في غير بئر مخالفيه ويغرف من ماء غير مائهم، فإن لمس من الآخر عجبا أو غضبا سرعان ما يقطع حبله، وإلاّ فإنه مخرج ذلك يشرب منه الناس، وقد يكون معارضوه من الشاربين ينهلون نهل الظامئ اغترف من ماء البحر دون ارتواء.

إنّ المقاربة المقارنية للأديان رغم ما تتوفّـر عليه من حظ كبير في رؤية الأشياء بصفة ثاقبة فإنها لا تؤول إلى ممارسة نافذة لأعماق الظواهر لمساءلتها والحفر في طبقاتها حفرا يفضي بالباحث إلى إعمال آلة النقد، إفادة من نتائج الحفريات المعرفية التي نهض بها أساطين الأنتربولوجيا، ولا يعني ذلك بأي حال من الأحوال الـرّكون إلى الجاهز من الأقوال أو محاكاة نموذج ما، بقدر ما يسوق الدّارس إلى الخروج من دائرة الحياد السلبي والانغلاق في قاع معرفي تغمره المفاهيم الفضفاضة والايديولوجيا الموجهة التي سرعان ما تنقلب على صاحبها بمجرد انزياحه إلى صفّ

الحقيقة العلمية. إننا نروم أن نذكـر بأنّ النصوص بما تنطوي عليه من رموز هائلة، وما توظفه من أنساق لغوية قابلة للدّراسة لتمثـل سبيلا بكرا ومسلكا متجدّدا لبلوغ نتائج ذات نضارة و وهج متغيرين أبدا ماتغيرت شعاب المعرفة المزدحمة.

يجدر بنا في الأخير أن نذكـر بأنّ ما نخشاه من المنهج الذي تسلكه الدراسات حول الأديان اليوم أن يمحى الاختلاف ويطارد التغاير مطاردة عنيدة غايتها تعميم كونية التماثل وحجب إمكانية التفكير في مقولة كونية التغاير، وبذلك يصبح الحوار بين الدّيانات والثقافات تكريسا لمقولة كونية التماثل ومحو الاختلاف ومطاردة لإمكانية التفكير في منح الاختلاف فرصة الوجود (45).

الهوامش والإحالات

1) هشام جعيّط : الوحي والقرآن و النبوّة – دار الطليعة، بيروت – ط1، 1991 ص 93.
2) سورة آل عمران – الآية 64
3) سورة الكهف : الآية 34 – الآية 37.
4) يقول أبو حنيفة في كتابه «الفقه الأكبر» : من آمن بجميع ما يؤمن به، إلا أنه قال لا أعرف موسى وعيسى عليهما السلام أمن المرسلين أم من غير المرسلين، فإنه يكفر» وشرح الفقه الأكبر : محمد بن محمد الماتيردي (ت 333 هـ) – ط، حيدر آباد 1331 هـ – ص 16. اعتمدنا الطبعة الأولى الصادرة عن دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، ص 144 وللكتب طبعة سابقة صادرة عن المركز القومي البيداغوجي بتونس سنة 1999 – ص 273.
5) إدوارد سعيد : صدام الجهل – مجلة الحياة الثقافية – عدد 134 – سنة 24 أفريل 2002 ص 48.
6) أحمد المشرقي : النبوّة في الأديان الكتابية – ص5
7) نفسه – ص 5 : يعرّف الوحي بأنّه مصدر علم النبيّ، أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي، وتتعطّل الملكات المكتسبة، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوّة خارقة لا يقدر النبيّ على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته»- عبد المجيد المشرقي : الاسلام بين الرسالة والتاريخ – دار الطليعة، بيروت 2001 ط 1 ص 42.
8) انظر مثلا :
أحمد بن عبد الصّمد الخزرجي (ت 582 هـ) : مقامع الصلبان. تحقيق وتقديم عبد المجيد المشرقي. نشرية مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية الجامعة التونسية – جوان 1975.
السموأل بن يحيى المغربي (570 هـ) : إفحام اليهود. تحقيق ودراسة، د، محمد عبد الله الشرقاوي. دار الجيل، بيروت، مكتبة الزهراء، القاهرة – ط 3 – 1990.
نبيل الفضل : هل بشّر المسيح بمحمد، رياض الريّس للكتب والنشر لندن – ط1، أكتوبر 1990.
محمد الغزالي : التعصّب والتسامح بين المسيحية والإسلام : بعض شبهات وردّ مفتريات، دار الكتاب العربي بمصر (د،ت)
9) أنظر
– د، وليم سليمان : الحوار بين الأديان، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1976.
– سعد غراب : الإسلام والنصرانية من الصدام إلى الحوار، ضمن كتاب كيف نهتم بالتراث – سلسلة موافقات – الدار التونسية للنشر – 1990 ص ص 183، 205.
10) انظر مجلة الحياة الثقافية – السنة 22 – العدد 88 – أكتوبر 1997 – ص ص : 8-13.

11) أحمد المشرقي - النبوّة في الأديان الكتابية - ص ص 23، 30

12) Louis Gardet : Les Hommes de L'Islam. Approche des mentalités. éditions Complexe 1977 - p-p 53.54

13) أحمد المشرقي - النبوّة ص 23

14) أنظر مثلا : هشام جعيط : الفتنة : جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر- ترجمة خليل أحمد خليل دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط 2 - 1993.

محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي محدّداته وتجلياته. المركز الثقافي العربي ط 2 ، 1991 ص ص 202 - 206.

15) أحمد المشرقي - النبوّة ص 30

16) هشام جعيط : الوحي والقرآن، والنبوّة ص 10

17) محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر : ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار السّاقي بيروت، لبنان ط 1 - 1993 ص 62.

18) نفسه ص 62.

19) عماد الدين خليل : التفسير الإسلامي للتاريخ - دار العلم للملايين، بيروت، ط 3 - 1981. ص ص 126 125.

20) أحمد المشرقي : النبوّة ص 33

21) نفسه ص 30، 22) نفسه ص 36، 23) نفسه ص 36، 24) نفسه ص 36، 25) نفسه ص 47، 26) نفسه ص 48

27) نفسه ص 55، نشير إلى أن الفكر اليهودي المعاصر قد عمد إلى قراءة نقدية تأويلية إزاء الإرث النبوي إفادة من العلوم الإنسانية، فقد ذكر جوناس كوهن Jonas Cohen في كتابه المصادر اليهودية لدين العقل : «لئن كان انتهى قد أنشد، بما يتعلق بمفهوم الدين، إلى مصادر الأنبياء فإنّ هذه المصادر ستظل بكماء عمياء، إذا لم أذهب، وقد أخذت العلم عنها دون أن أرضخ لسلطتها، إلى لقي مزوّدا مسبقا بمفهوم أبني عليه العلم الذي قد تمنحه لي «يورغن هابر ماس : الفلسفة الألمانية والتصوّف اليهودي» ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط 1 - 1995، الدار البيضاء، بيروت، ص 62.

28) نفسه ص 60، 29) نفسه ص 62

30) نفسه ص 62، نشير هنا إلى كتاب صامويل هنتنغتون : صراع الحضارات ترجمة طلعت الشايب، تقديم: د. صلاح قنصوه، ط 2، 1999.

31) نفسه ص 71، 32) نفسه ص 75

33) انظر : عبد المجيد المشرقي : الإسلام بين الرسالة والتاريخ - دار الطليعة، بيروت، ص 1 -2001.

- هشام جعيط : الوحي والقرآن والنبوّة.

34) محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي ص 61

35) أحمد المشرقي : النبوّة ص 87.

36) نفسه ص 88، 37) نفسه ص 92، 38) نفسه ص 94

39) مرتضى مطهري : المجتمع والتاريخ - ج 1 - ماي 1980 - (دون مكان نشر)

40) أحمد المشرقي : النبوّة ص 88، 41) نفسه ص 131

42) محمد إقبال : تجديد الفكر الديني - ص 144 - ذكره عبد المجيد المشرقي في : «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ص 87 - 88.

43) عبد المجيد المشرقي : الإسلام بين الرسالة والتاريخ - ص 91

44) فؤاد طوال «مستقبل الحوار بين الأديان» مجلة التنوير - عدد 6 - 2003/ 2004 المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، الندوة الفكرية بالزيتونة 20 - 21 جانفي 2003.

45) محمد لطفي اليوسفي : القراءة المقاومة أو بكاء الحجر : السلفية المندسة في آليات التفكير - سكربيوس 2000 - ص 9.

مدى تعدّد الأصوات في مسرحيّة «البيادق»

محمود طرشونة

عُرف مصطفى الفارسي (1931–2008) كاتبا قصصيا وروائيا إذ كتبت عن مجموعتيه القصصيتين «القنطرة هي الحياة» (1966) و«سرقت القمر» (1971) وعن روايتيه «المنعرج» (1963) و«حركات» (1978) دراسات عديدة، لكن مسرحياته لم تَحْظ بالاهتمام النقدي سواء منها ما ألّفه بمفرده مثل «قصر الريح» (1958) و«الفتنة» (1968) و«الفلين يحترق أيضا» (1981) أو ما اشترك في تأليفه مع التيجاني زليلة (1970) مثل «الطوفان» (1968) و«رستم بن زال» (1972) و«الأخيار» (1973) و«البيادق» (تأليفا في 1970 ونشرا في 1992) فضلا عن مسرحية ماكس فريش بعنوان «سور الصين» التي قام بترجمتها ترجمة حرّة (1987). فرغم هذه الغزارة في الإنتاج المسرحي لم نعثر على دراسة واحدة تتناول إحدى مسرحياته أو مجموع مؤلفاته المسرحيّة (1). وقد أخرج البعض منها على الركح لكنّ أغلبها لم يمثل أكثر من مرة واحدة إذ سرعان ما تتدخل السياسة في شؤون الفنّ فتمنع بعض النصوص من البلوغ إلى الجمهور العريض بسبب ما فيها من جرأة في معالجة القضايا السياسية. وأبلغ مثال على ذلك مسرحية «البيادق» التي ألفها مصطفى الفارسي بالاشتراك مع التيجاني زليلة سنة 1970 وقدمت على الركح مرة واحدة في تلك السنة (2)، ثم لم يُسمح بنشرها إلاّ في أفريل 1992 أي بعد تأليفها باثنتين وعشرين سنة، ولم تتجاوز طبعتَها الأولى منذ ذلك التاريخ.

وقد رأينا أن نركّز على هذه المسرحيّة بالذات لأنها آخر مسرحيّة تنشر له ولأنه مرّ على تأليفها ما يقارب الأربعين سنة (1970 - 2008)، ولأنّ موضوعها ليس مرتبطا بالظرف الذي ألفت فيه بل يتعلّق بقانون عامّ تلخّصه المقولة الشهيرة «**إن الثورة تأكل رجالها**». وأكبر دليل عل أن مسرحية «البيادق» غير مرتبطة بظرف بعينه أن المؤلفيْن عمدا إلى طمس المكان والزمان فلم يسمّيا البلد الذي وقعت فيه الأحداث، ولا العصر الذي شهد وقائعها، وأنه لا وجود فيها لأي اسم عَلَم بل اكتفيا بصفات وألقاب من صنف الأب والأم والابن والبنت والدخيل والقائد والملازم والسفير وغيرها.

وبالتالي فإنّ أيّا من بلدان العالم الثالث في إفريقيا وآسيا والبلدان العربية وأوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية يمكن أن يكون مسرحا لها. ولا نظن أن هذا التعميم كان من باب التقية بل كان من باب تواتر مثل هذه الأحداث

في العقود الأخيرة في العديد من الأقطار في كافة أنحاء الدنيا بدون استثناء، وما بالعهد من قِدم في اسبانيا واليونان والبرتغال ورومانيا وإيران واليمن وغيرها.

تنقسم المسرحية إلى جزءين متساويين تقريبا يبلغ مجموعهما خمسا ومائة صفحة من الحجم الصغير، الأوّل بعنوان «السنابل» والثاني بعنوان «الحصاد» ولذلك جعل المؤلّفان عنوانا ثانويا للمسرحية هو «سنابل للحصاد». وقد كان الرهان في الجزء الأوّل على تحرير الأرض من الدخلاء، وتمّ ذلك بتضامن مختلف الفئات الاجتماعية واتحادها، فكانت ثورة مسلّحة كلّلت بالنصر، فأثمرت الأرض سنابل. وكان الرهان في الجزء الثاني الحصول على السلطة وقد تمّ ذلك للقائد الذي لم يظهر إلا في آخر الجزء الأول. لكنّ تنكّره لرجال الثورة وقيمها وانزلاقه إلى الاستبداد والانفراد بالرأي حوّلا الرهان إلى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. فحدث انقلاب عسكري أطاح بالقائد المستبدّ وتحوّلت السلطة إلى زعيم الانقلاب.

وبذلك نلاحظ أن الجزء الأول قائم على ثورة حقيقية إذ الأمر يتعلق بملكية الأرض ونظام الإنتاج شارك فيها الشعب واقتضت تضحيات جسيمة، بينما الجزء الثاني مبني على مجرّد انقلاب عسكري تمّ للقضاء على استبداد فرد بالسلطة تنكّر لرفقاء الأمس وأبعدهم، ولمبادئ الثورة فاستخف بالصالح العام وجعل القمع وإلجام الألسنة وكذلك الترغيب والترهيب أسس حكمه.

فالأمر إذن يتعلّق بصراع تختلف غاياته باختلاف الفترة التاريخية: صراع من أجل تحرير الأرض وقت الاحتلال، وصراع من أجل تحرير الإنسان وقت الاستقلال. وكلّ صراع يقتضي اختلاف المواقف وتباين المصالح وبالتالي تعدّد الأصوات.

ولمّا كان النصّ مسرحيًا فإنّ الإلمام بخصائصه يقتضي النظر في مظاهره الفرجوّية والوسائل الركحيّة التي تجعل من «البيادق» فرجة مسرحيّة تشدّ الناظر إليها، وعملا مختلفا عن النصوص التي لا تصلح إلاّ للقراءة. وقد وجدنا في الإشارات الركحية أدوات عديدة تساعد على الإخراج.

1 ـ مدى تعدّد الأصوات في «البيادق»:

تعدّد الأصوات (polyphonie) عادةً هو من خصائص الرواية، مصطلح ابتدعه باختين (Bakhtine) لنعت روايات دستيفسكي. وقد رأى هو نفسه أنه لا ينطبق على المسرحيّة رغم أنها هي أيضا مبنية على الحوار (dialogique)، ولكنه يستثني مسرح شكسبير فيعتبره برّمته متعدّد الأصوات وليس كلّ مسرحية على حدة. ويمكن أن نذكّر بأهمّ الشروط الفنية التي تجعل أثرا ما متعدّد الأصوات ونقوم بعمل إجرائي على مسرحيّة «البيادق» لنعرف مدى انطباقها عليها كلّيا أو جزئيا. وهي خمسة:

1 - اللاتجانس بين الشخصيات.

2 - الفعالية الحوارية.

3 - مسرحة الأحداث.

4 - وظيفة اللغة في إنشاء التعدد.

5 - الفكرة بين حضور الكاتب وغيابه (3)

ويمكن تصنيف شخصيات مسرحية «البيادق» حسب أصواتها أي مواقفها من الأحداث والأوضاع. فالحدث الرئيسي في الجزء الأول يتمثل في صراع من أجل تحرير الأرض واستثمارها لفائدة من يخدمها، طرفاه الدخيل المستغل لجهود الفلاحين من جهة، وأبناء الفلاحين من جهة ثانية. الأوّل استولى على الأرض بالقوة والحيلة واستغل العَمَلة وعَمِل على إذلالهم وتفقيرهم، والثاني رافض لهذا الوضع، دفعه الشعور بالظلم إلى حمل السلاح والمقاومة لصنع المصير فيحاول الدخيل الدفاع عن مصالحه فيحمل السلاح بدوره. وتحاول زوجته أن تثنيه عن عزمه لكن دون جدوى. والأبناء لا يقاومون الدخيل وحده بل عقلية والديهما التي تميل إلى الاستكانة والمهادنة. فالأب لا يؤمن بالعدل البشري على الأرض بل بعدالة السماء. يسأله ابنه: «**وما الجنة يا أبي، هذه**

التي **تُوعَدون؟**» فيجيبه بكل سذاجة وفي لهجة المتمني: «**هي مَرْتع لأنعامنا وملعب للأطفال... أرض فسيحة، وماء يسيل أبدا.. وجنّات باسقات الشجر وافرات الظلال..**» فيردّ الابن: «**خرافات وأوهام.. الحساب ها هنا والعقاب !**» (ص 34) وهذا بالطبع يصدم شعور الأب المؤمن إيمانا تقليديا والراضي بما قدر له. ويوم حمل الابن السلاح وثار في وجه الطغيان وسألته أخته: «**لِمَ السادة ولم العبيد؟**» أجاب في لهجة حماسية وكأنه يخاطب البشر قاطبة بأن هذا التميز هو أصل تشرد الأبناء وضياع الحقوق ومنع القوم من التعبير عن آرائهم ممّا يتسبّب في انفجار الثورات والانتفاضات. ويضم مجموع الثائرين إليه فيردّدون في صوت واحد: «**نُقسِمُ -والسلاح في أيدينا- أن نحيا أحرارا مكرّمين أو نموت شهداء مجاهدين !**» (ص 39).

إذن يمكن اعتبار الأبناء والأخت والثائرين في صفّ، لهم موقف واحد من الأوضاع وبالتالي صوت واحد والدخيل في صفّ آخر. ولكن لا يمكن ضمّ الوالدين إلى صفّه رغم عدم اتفاقهما مع أبنائهما بخصوص ضرورة المقاومة والصراع والعقيدة والخضوع للأمر الواقع. فمثلما كان موقف الابن مناقضا لموقف الأب، كان موقف البنت معارضا لموقف الأم. ويوم أَوْكَلَت الأم إلى زوجها أمر البتّ في ما يمكن اتخاذه من موقف بخصوص الاستغلال وأكّدت أنها ستمتثل له، انفجرت البنت غضبا وعبّرت عن مناهضتها لإذعان المرأة وخنوعها واستكانتها واستسلامها لقهر الرجال، وطغيان الآباء، وجبروت العشيرة، وتحجّر العجائز وتزمّت الشيوخ» (ص 28). ويوم ناقش الابن أباه في موضوع الآخرة والأقدار طلبت له المغفرة ولكن ابنتها ردّدت على مسمعها كلاما شبيها بما قاله أخوها لأبيه: «**أما فهمت يا أماه أن زمان التعبّد قضى، وأن الصلاة لا تسدّ فَراغ البطون؟ أنت عبدة. أما شعرت بهذه الأقدار تضاعف وِزْرك؟ ألا تتخبطين في أسرك؟...**» (ص 35). وقد طال الخلاف بين الأم وابنتها مسألةَ الكتب والمعرفة عموما لأن كلاّ منهما تنتمي إلى جيل مختلف. ففي حين ترى البنت أن «**كلّ الكتب تُشيد بالعزيمة، وبالإرادة**» وأن بواسطتها تنقشع الغشاوة عن البصائر، ترى الأم أنّ الكتب «**أملاها الشيطان وأوحاها وأنها رجس من عمله ومكيدة من صنعه**» ثم تتوجه مباشرة إلى ابنتها بالقول: «**منذ أن تعلّمتِ القراءة والكتابة أضعت رشدكِ وفقدتِ صوابك والإيمانَ والتقوى**» (ص 36). وكانت الدخيلة زوجة المستولي على الأرض عبّرت عن موقف من الكتب شبيه بموقف الأم وهي التي تنتمي إلى جيلها وليس إلى طبقتها، واعتبرت إرادة المعرفة حماقة وطيش صبيان وغباوة وهراء !! (ص 32) ردّا على تغني الفتاة بفضائل العلم. فهي ترى أنها إن عَلِمتْ «**غيرت الحياة وقلبت المصير.. زحزحت.. نَسفت.. قوّضت.. كسّرت.. حطّمت.. طهّرت.. وانطلقت**»..(ص 32).

وبذلك يتبيّن أن أحد شروط تعدّد الأصوات وهو اللاتجانس بين الشخصيات قد توفّر في مسرحيّة «البيادق»، لكنه غير كاف وحده لإثبات هذه الظاهرة.

2 ـ عندما تأكل الثورة رجالها:

تُكلّل الثورة ضد الدخيل من أجل تحرير الأرض بالانتصار، ولا يظهر قائدها إلاّ بعد ثبوت نجاحها في آخر الجزء الأول من المسرحيّة. فيطالبه الشعب بالعدالة والكرامة فيربط الحرية بالطاعة والانضباط مبرّرا الظلمَ والاستبدادَ قبل ممارستهما، فكأنه إعلان صريح عن برنامجه السياسي: «**الوطن يدعونا لحماية كلّ المواطنين رغم ما يمكن أن يؤتى في سبيل ذلك من ظلم وحيْف**». (ص 67) كلّ ذلك في كنف الوحدة الوطنية حسب تصوره لها. أمّا برنامجه الانتخابي فإنه قائم على الإكثار من الوعود والمبالغة في تضخيمها. وعندما يلاحِظ له الملازم أهمُّ أعضاده بأن «من وعد وفى» يجيب ساخرا من سذاجته: «**نعم سنفي.. تتبخّر أحلامهم جميعا ونحن بوفاء..**» ثم يسخّر جميع الوسائل للوصول إلى الحكم موهما أن ذلك تمّ عن طريق انتخابات لا لَبسَ فيها في حين كانت أبواق الدعاية تطالب بالإجماع

لفائدة قائد أوحد وقائمة وحيدة لجبهة موحّدة أي لحزب واحد: «انتخبوا بالإجماع القائد الرائد.. في حرية واقتناع. فكان الأوحد.. إذ أجمع المواطنون على القائمة الوحيدة التي تقدمت بها الجبهة الموحّدة الوحيدة الداعية إلى المحافظة على مكاسب السابقين واللاحقين، وإلى دعم النظام والدفاع عن الفضيلة والأخلاق الفاضلة لتحقيق الآمال المنشودة والسعادة الموعودة...» (ص 72).

وبقيت الأبواق بعد التصويت والفوز المتوقّع تردّد عبارات الانتصار وتنوّه بالإجماع، إلاّ أن صوت الكاتب-أو بالأحرى الكاتبين- قد اندسّ بطريقة خفية وساخرة مشيرا إلى الاستعداد لتزييف الانتخابات فجعلا على لسان المذيع هذا الكلام الذي لا ندري إلى من ننسبه: «أبت الجماهير إلاّ أن تبرهن عن مطلق استعدادها، فكانت عند حسن الظنّ.. أو هي تجاوزته.. فلم تُحمّل الساهرين على مكاتب الاقتراع كُلفة تعويض الرفض بالقبول، وتبديل البطاقة بالبطاقة للحصول على الأغلبية.. فهي في غير هذا الوطن الأمين ملفّقة مزيفة موضوعة...» (ص 73).

وما بدأ الجزء الثاني من المسرحية حتى كان القائد في مكتب فخم لابسا بزّة عسكرية. وبذلك حصد ما نبت من سنابل في الجزء الأوّل بفضل كفاح المجموعة. لذلك جُعِلَ عنوان هذا الجزء الثاني «الحصاد».

إلا أنّه ما إن استتب له الأمر حتى انفرد بالسلطة وأخذ يتخلص من رفقاء الكفاح، ويخلف جميع الوعود التي قطعها على نفسه في حملته الانتخابية. فبدأ الشعب يتململ ويُحدث الشغب ويُضرب عن العمل. سأل القائد عضده الأيمن: «وبِمَ يطالبون؟» فأجابه أنّ البطالين يطالبون بالتشغيل وأن العمّال يطالبون بالرفع في الأجور. فيأمر بقمع المشاغبين ويمنع الإضراب. وعندما يلاحظ له أن القانون لا يمنع الإضراب يعبّر عن تهاونه بالقانون قائلا: «القانون بذخ المترَفين» (ص 77). ثم يعرض عليه مساعده ملّف مسؤول متّهم باختلاس أموال الدولة. فيبرّر فعلته تلك بأنه «مناضل قديم» ويحفظ الملف.

ثم يُحضِر الملازم شابا وشابة من سلك الصحافة عُرفا بكتابة مقالات تندّد بالدكتاتورية وباحتكار الثورة فيسأله عن الثالث فيعلمه أنه تمكّن من الفرار إلى الخارج. فيغضب القائد ويأمر بعزل مدير الشرطة رغم أنه «**من المقربين الأوّلين**». وبذلك بدأ في التخلص من رفقاء الكفاح. وكان الملازم قد لخّص له أهمّ المآخذ على النظام الواردة في المقالات الصحفية: «**يقولون إنّ الفسْقَ ها هنا فَاش، وإنّ أموال الدولة مُنْتَهَبَة، وإنّ القضاء عاجز عن تنفيذ الأحكام، وإنّ الحكّام انحرفوا عن طريق العدل والإنصاف، وإنّ أعوان الخزينة اشططوا في جمع الضرائب**» (ص81). فيغضب القائد من جديد ويتوعّد الصحفيين بالويل والثبور، فينصحه الملازم بالنبش في ماضيهم لتلفيق تُهَم لهم: «سنسبر ماضيهم ونمتحن أغواره.. **ومن جَدّ وَجَد يا سيدي**» (ص 83). تعذر على الصحافيْن نشر مقالاتهما داخل الوطن فاضطرّا إلى نشرها في الخارج فأوهمهما القائد أنه سيتحدث معهما حديث الأصدقاء، ومع ذلك كانت لهجته لا تخلو من التهديد: «**تعتقدون أنتما ومن شاكلكما أنكم بنشر هذه المقالات خارج حدودنا تستغفلوننا وتستبلهون؟** [...] **أما من صحافة عندنا حتى تلجأوا إلى الأجانب؟**» (ص 101) فيجيبان أن جميع الصحف الوطنية رفضت نشرها وأنّ جميع الناس يردّدون نفس المآخذ لكن الخوف يلجم ألسنتهم. ثم يعدّد الصحفي الشاب تلك المآخذ قائلا: «**كثر النفاق والغش والمغالطة، وتهافت الناس على المناصب للمراتب والرواتب لا للواجبات، فدفعهم ذلك إلى الوشاية الخسيسة، والشكاية الخبيثة... الحكم فوضى، والوعد تسويف**». (ص 104). فيجيب القائد: «**دعاوى لا أساس لها يروّجها المغرضون، من في قلوبهم مرض**». فيردّ الشاب: «**إذن فقد مرض الناس جميعهم!**» [...]. **أردت أن أتكلم فرموني بالخيانة وحشروني في صف أعداء الثورة فقلت: أكتب وأنشر ما يحيّر الضمير ويحرك القلم، فسوفني مديرو الصحف ثم رفضوا مقالاتي دون سبب ولا تعليل**» (ص 105).

ولمّا كان القائد يجيد استعمال الترغيب والترهيب فإنّه يعرض على الشاب منصبا هامّا ليلجم لسانه بطريقة أخرى، فيحاول الشاب أن يعبّر عن رفضه لكنّ القائد لا يترك له الخيار ويجعله أمام الأمر المقضي.

وقد سلك سياسة الترغيب خاصة لكفّ شغب المشاغبين دون أن يتخلّى عن مقياس الولاء للنظام في تعيين كبار المسؤولين وترقيتهم. يقول: «**إنّ أحقّ الناس بالترقية من سلم النظام من لسانه بطبيعة الحال، وأحقّ المحقّين من كانوا على ولاء الدولة دون قيد ولا شرط**» (ص 87).

ولا يختلف النقاش بين القائد والصحفية الشابة كثيرا عن النقاش السابق. فهي أيضا تلومه على إخلاف الوعود، وادّعاء العصمة، وقمع حرية الرأي، ولكنها أكثر جرأة في وصف استبداده إذ تقول له: «ما كنّا **نريد أن نبدّل قساةً بقساة وسياطا بسياط**، كنا **نطمح إلى بعث مجتمع جديد، إلى خلق** إنسان جديد وكنتَ رائدَنا **ومستودعَ آمالنا، فلم تحفظ ودائعك**» (ص 110). كان هذا ردّا على قوله: «**إن الوفاء** بالوعد مجرّد نظريات، **خرافة عجائز، حديثُ سذّج**».

وتلتقي هذه الانتقادات مع مآخذ أخرى على النّظام القائم عبّر عنها الخبراء الأجانب وأعلم بها الملازمُ قائدَه: «**إنهم يطعنون في النظام القائم، ويدّعون أننا شرّ الناس.. ويدّعون أيضا أن نظامنا لا يحكم بعدل، ولا يقضي بقانون، ومنهم من صرّح أنّ البلد صار غرضا يرمى وفَيْئا يُنْهَب [...] ومنهم من يدّعي أنّنا زغنا وانحرفنا، ومنهم من يجزم بأننا ضللنا الطريق وتِهْنا...**» (ص 83). فيرى القائد طردهم لكن الملازم يفضّل التسامح بشأنهم لسببين، الأول هو الخوف من ردّ فعل صحفهم في الخارج، والثاني الديون المتخلدة لفائدة دولهم نتيجة الإكثار من القروض. وقد استقر الرأي على دعوة سفراء بلدانهم لإعلامهم بتصرّف أولئك الخبراء. فجاؤوا الواحد بعد الآخر، وفي كلّ مرة يتكرّر نفس السيناريو ويختم اللقاء بنفس القرارات. يشكو القائد الخبراء إلى سفير دولتهم عازفا على وتر المصالح المشتركة بين البلدين، وعلى تقاربهما (المزعوم) في التوجّهات السياسية، فيقول له: «**يدّعون أننا نسلب الناس أموالهم، وأننا نسوسهم بالضغط والإرهاب [...]، ونحن كما تعلمون في صفّ الأحرار، ندعو إلى الديمقراطية الإنسانية المعتدلة..**» (ص 95)، ويَعِد السفيرُ بأن دولته ستعاقب أولئك المشاغبين ثم يعلم القائد أن دولته وافقت على القرض الذي طلبه منها فيجيب القائد مُطَمْئنا: «**ثقوا أننا سننفق هذه الأموال في تركيز أسس الدولة وتدعيم هياكل الأمن والدفاع فيها ليكون هذا البلد سدّا في وجه الفلسفات الهدّامة، الدخيلة علينا وعلى عقليتنا، وحصنا منيعا يصدّ المذاهب المقوّضَة للقيم والسلام...**» (ص 96).

وفي مشهد آخر يظهر القائد وحيدا وقد تخلّى عنه أقرب المقرّبين إليه فيشعر بالعزلة، ولا يطول الموقف كثيرا إذ سرعان ما دخل الملازم وأعلمه بانتفاضة الشعب. فما كان منه إلاّ الأمر بسحقها في كلام شديد العنف: «**القمع.. الضرب على أيدي العابثين.. دون شفقة ولا رحمة.. يجب إخماد الثورة على الفور**» (ص 119) ثم يعلمه أن خيوط الهاتف مقطوعة، وأنّ القوات المسلّحة مسكت بزمام الحكم، وأن القصر تحيط به المصفحات والدبابات من كلّ جانب، فيظن أن كل ذلك لحمايته، لكن عندما يقتحم مكتبَه مجموعةٌ من الضباط يفهم الأمر ويعتبره «طعنة من الخلف» ويعلمه الملازم أنهم أصدروا بيانا قرئ في الإذاعة في نشرات استثنائية، وأن الشعب يهتف للنظام الجديد ويباركه فينفجر صائحا: «**خيانة!! خيانة!! لقد خُدعت! خونة! كلكم خونة!**» ثم يكيل له الضباط التهم مثل التذبذب والنفاق والرياء والزيف: «**تدّعي أنك من المصلحين ومن القادة المنقذين، لكن راوغت ولم تبدّل ما ألَمّ بالشعب من فقر وحرمان. أتهمك بالتنكيل بالأمة**» ويقول له آخر: «**أتّهمك بالكِبْر، بالوصولية، بالتّستّر وراء الشعارات**» ويقول آخر: «**وأنا أتّهمك بضياع جيلين، خدعتهم بكلامك المعسول، فانساق الناس وتاهوا**». ثم يفاجأ بانقلاب

الملازم عليه وهو أقرب أعضاده إليه. وأخيرا يُعدم القائد ويعلن المذيع الذي كان أحد أبواق دعايته عن فرحة عارمة بالنظام الجديد ويخرج الناس إلى الشوارع مبتهجين مؤيّدين.

وقد وردت لفظة «البيادق» فضلا عن العنوان، مرتين، مرة أولى في الإشارات الركحية أي على لسان الكاتبين، في ذكر لعب القائد الشطرنج بمفرده غير مبال بعضده الأيمن وقد دخل مكتبه صحبة الصحفيّين المعارضيْن. «**فقد كان منكبّا على رقعة الشطرنج يحرك بيادقها**» ولهذه الحركة دلالة رمزيّة تشير إلى أن القائد يعتبر جميع مساعديه مجرّد بيادق يحركهم كما شاءت اللعبة. واستعملت اللفظة مرة ثانية على لسان القائد نفسه لمّا اقتحم الضباط مكتبه، فاعتبرهم خَوَنَة وصاح فيهم مستاء ومحتقرا: «**أنتم الخلفاء؟ خلفاءُ من تِبْن وهشيم.. بيادق، أشباه رجال**، ما أراكم إلاّ لزرع الفتنة **والشقاق**» (ص 133) (4).

وهذا ما جعل البعض يشكّك في جدوى الثورة فتباينت المواقف منها وتعدّدت الأصوات. وتتبلور الفكرة فيُبْحَثُ عن أصحاب الأصوات هل هي الشخصيات المسرحيّة أم إنّ الشخصيات مجرّد دمى يحركها الكاتب حسب مشيئته ويُنْطِقها بلسانه فيُصدر صوتَه هو لا صوتها هي.

ففي نهاية مسرحية «البيادق» حوار طريف بين الأب والأم وكلاهما من جيل الكهول. كان الأب مبتهجا بما آل إليه الوضع بعد الإطاحة بالطاغية وكانت الأمّ تشكّك في جدواها قائلة: «**الثورة، إنها كالتمثال، وعد موعود في البداية ثم ديدان وبعوض وعَفَن، تراب إلى التراب يعود. هي لا شيء [...]** فيجيبها الأب: «**آمنت بالثورة إيماني بالحياة**».

الأم: **الثورة فشل.**

الأب: **الفشل من ضعف البشر، الخيبة من الرجال لا من الثورات.. الثورة فَلاَح، قوّة وإصلاح** (ص 127).

ثم يندمج مع المحتفلين بنجاح الانقلاب العسكري ومن بينهم ابنها وابنتها وهما بالطبع من جيل الشباب الحالم بالتغيير. وتتردّد الأم في الالتحاق بهم ثم تنضمّ إليهم. فقد اقتنعت بدورها بجدوى الثورة في تغيير الأوضاع.

وكان يمكن أن تنتهي المسرحية عند هذا الحدّ فيفهم القارئ أن الأصوات تقاربت بعد أن تباينت وأن تطوّر الموقف من الثورة طبيعي أو يكاد. ولكن المؤلفيْن تدخلا مباشرة فعبّرا على ظهر غلاف الكتاب عن موقفهما المساند لمنطق التغيير مع بعض التحفظات. يقولان: «**يرّد الكاتبان في هذه المسرحية التي أراداها أبعدَ ما تكون عن المسرح التلقيني السياسي، على من يرى أن لا فائدة تُرجى من الثورة إذ خيّبت جلّ الثورات في التاريخ ظنّ الشعوب فيها ولم تأت بما كانوا ينتظرون منها**» ثم يضيفان: «**صحيح أن كثيرا** من الثوار كانوا عادلين وصادقين، **ثم عندما استتبت لهم الأمور** وتمكنوا من **ناصية الحكم، انقلبوا إلى طغاة وانفردوا** بالنفوذ **ولم يوفوا بما وعدوا من إصلاح وتطوير** ونهضة، **فألّبوا الناسَ عليهم ودفعوهم إلى ثورة جديدة لتصحيح المسار**». وبذلك أجهزا على تعدّد الأصوات ولم يبقيا غير صوت واحد هو صوتهما. وهذا ما جعلنا نبحث عن التعدد في شرط آخر من شروطه وهو اللغة.

3 ـ لغة الحوار: من يتكلّم في المسرح؟

إن أوّل ما يلفت الانتباه في لغة مسرحية «البيادق» التباين التامّ بين اللغة المستعملة في الجزء الأوّل وهو بعنوان «السنابل»، ولغة الجزء الثاني وهو بعنوان «الحصاد». وبما أن كاتبين اشتركا في تأليفها فمن الطبيعي أن يتبادر إلى الذهن أن كلاّ منهما كتب جزءا وطبعه بأسلوبه ولغته. ولكن لاشيء يثبت هذا إثباتا قاطعا غير التصريح به وهو ما لم يحدث إلى حد الآن. ويمكن اعتماد بعض القرائن لنسبة الأول إلى مصطفى الفارسي والثاني إلى التيجاني زليلة. وفي جميع الحالات لا يمكن نسبة الخطاب إلى الشخصيات المسرحية لأنه لا فرق بين

لغة الفتاة المثقفة ولغة أبيها الأمّي، ولا فرق بين لغة الدخيل ولغة الفلاح العامل في حقله. كذلك في الجزء الثاني لا فرق بين لغة القائد ولغة الملازم ولغة الصحافي المثقف ولغة الأم الجاهلة.

ولكن يوجد فرق شاسع بين لغة الجزء الأول المليئة بغريب اللفظ وأحيانا حوشيّه ولغة الجزء الثاني القائمة على معجم السياسة المعاصرة. وإذا كان لهذا المعجم ما يبرّره فإنه لاشيء يبرّر استعمال جميع الشخصيات لغريب اللفظ المأخوذ أحيانا من أعماق البادية في الجاهلية. فما الداعي مثلا لقول الأب الفلاح لابنته غاضبا: «**اسكتي يا لكعاء !**» (ص 30). وقول الدخيل لنفس الفتاة: «**فَطَستني بكلامك**»(ص 37) وقول الابن واصفا معاناتَه ومعاناةَ رفاقه: «**مشينا خببا** حتى بركنا وأغذذنا في **السير الحثيث حتى وقعنا. وكاد** يخرسنا الدُّغام»(ص 37). وهذا رجل من الشعب يتحدّث عن الوردة فيقول إنها «**تتفزح**» (5) **تحت** نافذته (ص 71) وهذه **الأم تتحدث عن ولادة ابنها** فتقول إنها كانت «**بِقُف**» (6) من الأرض، وهذه البنت تتحدث عن رجل «**خشن السوْقاء**» (7)، كلامه **يدعص** دعصا (8) **كسنبك الحافر**» (ص 23)، ويقول الدخيل: «**أنا لا أتفجّس** (9) **ولا أتكبّر**» (ص 28) ويهدّد قائلا: «**سأشأن شأنكم** (10): فتجيبه الفتاة: «**من العسير أن تَمْأَنَ مَأْنَنا**». (11) (ص 37). هل يمكن أن نعتبر هذه اللغة غير المألوفة قد تفرّد بها الجزء الأول لأنّ أحداثه وقعت في الريف والجبال وقت الثورة ثم صارت لغة الجوار عادية وقت الاستقرار في المدينة في الجزء الثاني؟ وبذلك نجاري صاحب المقدّمة في قوله: «ولم تخرج اللغة المستعملة في هذه المسرحية عن منطق الوقائع والأحداث وطبيعة الشخصيات بل تفاعلت معها تفاعلا انصهاريا رائعا: فهي لغة جدباء قاحلة كامتداد الأرض البور، وهي متفجرة كدماء الثائرين، وهادئة فاترة مثقلة كإحباط المنهزمين، وهي تقطر صديدا كخيبة الحالمين. إن اللغة في هذه المسرحية لتبدو وكأنها دليل الأحداث ذاتها، تفكّ رموزها وتعدّ مسالكها، وتدلّ على مضامينها» (ص 14). فهذه نظرة إلى اللغة تغري بالمجاراة لكنها لا تنطبق على هذا النصّ بالذات ولا يمكن أن تساعد على إثبات تعدّد الأصوات لأن جميع الشخصيات مهما كان مستواهم يتكلمون نفس اللغة، وفيها ألفاظ عسيرة النطق حتى بالنسبة إلى الممثلين. فهي إلى لغة الكتابة الأدبية المقروءة أقرب وإن كانت هذه أيضا قد تخلصت من التكلّف في عصرنا الحاضر.

إلاّ أن الكاتبين واعيان أنهما يكتبان فعلا للمسرح، من أجل الفرجة - باستثناء غريب اللفظ والعسير النطق طبعا (12). فشكّلا عملا فرجويا انطلاقا من التلاعب بالأضواء والظلمة والتقنيات السينمائية والأصوات وغيرها مما جاء في الإشارات الركحية.

4 - فرجة متكاملة هي «البيادق» :

لقد وظف الكاتبان تقنيات الإضاءة توظيفا فنيا وذكيا جدّا أسهم في الوقت نفسه في رسم الديكور وتصوير الشخصيات وحتى حالاتهم النفسية. فقد استعملت المراوحة بين النور والظلام للتحوّل من مشهد إلى آخر دون الحاجة إلى ترقيم المشاهد أو تقسيم المسرحية بأكملها إلى جملة من الفصول. فهي منقسمة إلى جزءين فقط الأوّل بعنوان «السنابل» وقد وقعت أحداثه قبل تحرير الأرض والثاني بعنوان «الحصاد» وجميع أحداثه بعد التحرير. فخضع التقسيم إلى التحول التاريخي لا غير، تحوّل بين حقبتين مختلفتين تمام الاختلاف. ما سوى ذلك فإن المشاهد خضعت لتقنية التتابع دون انقطاع حتى في صورة تغيّر المكان لأن الأضواء تكفلت بمَفْصَلَة المشاهد وما فيها من حوارات. ولعبت الأضواء أيضا دور الراوي إذ شرعت منذ بداية المشهد الأول تتنقل على الركح بين فرد وآخر من أفراد عائلة ريفية (الأب والأم والابن الأكبر والابن الأصغر والبنت). فقد كانوا جميعا «منتصبين في ظلام

الركح على مرتفعاتهم المختلفة كالتماثيل لا يتحرّكون ويُسلّط الضوء على كلّ فرد منهم كلّما تكلم، ثم ينتقل إلى غيره.

واستعملت الأضواء أيضا لتجسيم تقنية **التوازي** بين أحداث تقع في الداخل وأخرى في الخارج، فيتحوّل الضوء على نفس الركح من بيت الأسرة الريفية إلى بيت الدخيل، ثم إلى خارج القرية حيث يرابط الثائرون على الجبال، ثم يعود إلى بيت الأسرة، ثم إلى الجبال، ثم إلى ضيعة الدخيل وهكذا دواليك. وإذا أريد إبراز حماس شاب يحرّض على المقاومة فإن الضوء يُركّز على المرتفع الذي وقف فوقه يخطب.

وقد تستعمل الأضواء أيضا في نطاق تقنية **التناوب** فتتقلّص دائرة الضوء أو تتّسع بحسب الممثل أو الممثلين الذين يتناولون الكلمة، ثم تعود إلى الخصم أو الحليف، ثم تعود من جديد إلى الأول إلخ...

وقد تكون للضوء وظيفة رمزية أيضا، فيوم شرع القائد في تصفية رفقاء الدرب وأخذ يقصيهم الواحد بعد الآخر انحصرت دائرة النور تدريجيا عليه بينما يذوب الجماعة في الظلام». ويضيف المؤلفان هذا التوضيح: «الموقف يُشْعِر بانعزال القائد نفسانيا» (ص 119).

ففنّ الإضاءة إذن كان في خدمة تقنيات سرديّة كالتتابع والتوازي والتناوب والترميز، ووُظّف لإبراز المفاصل بين المشاهد الأساسية وللدلالة على تغير المكان أو الزمان أو الأفراد أو المشاعر. وهذه التقنيات ليست غريبة عن التقنيات السينمائية، فالسينما أيضا بفضل فن المونتاج (أو التركيب) تستعمل التوازي والتتابع والتداول وتضخيم الصورة أو تقليصها مع تركيز عين الكاميرا على الجزئيات. ونجد في مسرحية «البيادق» استعمالا مبكرا جدا للشاشة (منذ 1970) لغاية جمالية ورمزية في الآن نفسه. فقد استعملت الشاشة وقتَ الحملة الانتخابية لفائدة القائد الأوحد. فبعد انقطاع الأنغام الحماسية تنطفئ الأضواء تدريجيا. وفي حين تتواصل الموسيقى خافتة، تسلّط الأضواء على زاوية من الركح فيها مكتب اقتراع ازدحم فيه الناس دون نظام وبدأت عمليات الانتخاب، ثم تنطفئ الأضواء ويبرز على شاشة كبيرة ظل مذيع ضخم الحجم يملأ الشاشة وأمامه ميكروفون، ويسمع صوت المذيع وقد بدت حركاته المسرحية مُبَالَغا فيها. فهذا التصوير كاريكتوري يقصد به السخرية من ذلك المذيع الذي هو في الواقع ليس إلاّ ظلاّ أي بوقا يردّد كلام غيره دون أن يفهمه أو على الأقلّ دون أن يتبناه لأنه هو نفسه يظهر في موقف آخر منوّها بنظام انقلب على سابقه الذي كان المذيع يعيش في كنفه.

والواقع أن مصطفى الفارسي لم يكن غريبا عن الفن السينمائي إذ كان مديرا للشركة التونسية للتنمية السينمائية (ساتباك)، وحوّلت بعض أقاصيصه إلى أشرطة سينمائية قصيرة مثل «سلسلة من ذهب» و«النافذة» و«2+2 = 5» وغيرها ولعلّه شارك في إخراج البعض منها (13).

وتلعب الأنغام إلى جانب الضوء والصورة دورا هامّا في تشكيل الفرجة. فالمسرحية تعجّ بالأهازيج والأناشيد. وكلّما تطوّر الحدث ظهرت جموع كثيرة تتغنّى بأعمالها في شعر بسيط لكنّه معبّر عن الوضع وعن الموقف منه. فلكلّ من الضارعات والنائحات والثائرين والجلادين والفدائيين والجنود والجماهير نغم مميز وموسيقى معبّرة عن الحماس أو الإحباط أو الوعيد أو الابتهاج. وكلّهم في صيغة الجمع تملأ كثرتهم الركح وتمنحه نَفَسا ملحميّا خاصة في الجزء الأول.

إذن تساهم الفرجة أيضا بتنوّع صورها وأضوائها وأنغامها في تعدّد الأصوات لكن ليس بالمعنى الباختيني للمصطلح فذلك مطلب عسير مناله. إن هي إلاّ بعض أركانه، تتوفر هنا وهناك لوصف الصراع بين قوى متناقضة على الدوام.

وفي الختام نرى أن السّماح بنشر هذه المسرحية سنة 1992 بعد تأليفها باثنتين وعشرين سنة (عام 1970) مكسب هامّ للأدب التونسي عموما والمسرح التونسي على وجه الخصوص.

الهوامش والإحالات

1) باستثناء تقديم لجان فونتان لمسرحية «الطوفان» في مجلّة «ثقافة» (تونس) عدد 2 شتاء 1970، ص 49 - 56. وقد كتبنا عن قصص مصطفى الفارسي ورواياته فصلا بعنوان «مصطفى الفارسي: الأدب موقف ضمن كتابنا من أعلام الرواية في تونس»، مركز النشر الجامعي، 2002، ص 137 إلى 152. وفصلا قبله بعنوان «مقومات قراءة شمولية للأدب العربي: «حركات» نموذجا «ضمن كتابنا» مباحث في الأدب التونسي المعاصر» تونس 1989، ص 63 - 84. وقد ذيّل به الكاتب إحدى طبعات «حركات»، سحر للنشر، تونس 1996، ص 109 - 119.

2) ورد عكس هذا على غلاف الكتاب: «لم تعرض على الناس ولم تنشر [...] ونأمل أن يكتب لها أن تقدّم في شكل فرجة فيستقيم أمرها وتستكمل ذاتها» وما أثبتناه أعلاه أخذناه عن السيدة الفارسي.

3) فصلنا القول في هذه الشروط في بحث لنا بعنوان «مدى تعدّد الأصوات في رواية فارس زرزور الحوارية» شاركنا به في ندوة تكريمية له بدمشق. وهو قيدَ النشر في مجلّة «الكاتب».

4) هذا ما جعل مصطفى عطية في تقديمه للمسرحية سنة 1992 يقول: «إنه عود على بدء تتخلى الرقعة عن بيادقها لتعويضها بأخرى تشبهها تماما، وينسحب المغلوب مُكرَها تاركا مكانَه لمترشح جديد في مواجهة الغالب.. وتتواصل اللعبة مجدّدا وكأن شيئا لم يكن» (ص 10).

5) والتقزح وجع في الحلق.

6) القُفُّ: ما ارتفع من الأرض.

7) السوقاء: الحذاء الطويل المعروف بالجزمة (Bottes).

8) دَعَص: قتل- دعصه بالرمح: طعنه به.

9) تفجّس: تكبّر.

10) شَأَنَ شأنا: صار له شأن- شأن شأنك: قصد قصدك.

11) مَأَنَ مَأْنَه: احتمل مؤونته أي قُوته.

12) نشر مصطفى الفارسي مقالا بعنوان «لغة المسرح» في مجلة «الموقف الأدبي (السورية)»، عدد 134، جوان 1982، ص 18 - 28.

13) نشر مقالا في جزءين بعنوان «الإبداع السينمائي بين القصّ الأدبي وتقنية السيناريو»، رحاب المعرفة، عدد 23، سبتمبر - أكتوبر 2001، ص 49 - 55، عدد 24 نوفمبر 2001، ص 48 - 58.

محكيّ البحر، محكيّ الذّات والحياة في الرّواية النّسائية التّونسيّة

بوشوشة بن جمعة

لقد حقّقت الكتابة الروائية النسائية في تونس، على مدى العقدين الأخيرين، تناميا مطّردا أغنى مدوّنتها النصّية، ونوّع تجاربها قبل أن يكسبها سمة الظاهرة الأدبية الدالّة على أفق جديد في المشهد الروائي التونسي المعاصر(1).

ويعود ارتفاع نسق الكاتبات الوافدات إلى الرواية من مدائن الشعر أو دروب القصة القصيرة أو من كليهما، يجرّبن مسالكها (2)، إلى وعيهن بأنّها الجنس الأدبي القادر بفضل انفتاحه ورحابته، على إعادة صوغ تجارب وجودهن، ومن ثمّ إعادة تشكيل هويّتهن الجنسوية: كينونة وصيرورة، وإضفاء المعنى عليها من خلال الاحتفاء بها، بتحويل معيش الكيان المنقضي في الزمان والمكان والماثل في الذاكرة بتألق وعنفوان إلى متخيّل بيان، وسيلته اللغة، محكيه الذات والحياة، ومداه تحقيق هويّة نصيّة تؤكّد هويّة جنسوية/ أنثوية ظلّت طويلا حبيسة أشكال استلاب السلطة الذكورية لها في نوعيها: الفردي والمجتمعي. فكانت استجابة المبدعات التونسيات لسلطة إغراء الرواية بقصد استعادة ذواتهن من عوالم الصمت والغياب والتهميش وتحريرها من كلّ أنواع القيود توقا إلى إعادة تشكيل الأنا بمنأى عن النموذج السائد والمتوارث، ممّا يعلّل احتفاء هذا النوع من الإبداع الأدبي النسائي «بالحلم وبالذاكرة، وهما مادّة التأليف الأساسية، ومنبع أساليب في الكتابة التي تميل في الغالب نحو الاستشراف والاسترجاع. استشراف الذات المستقلّة بكيانها وبجسدها وبرغبتها وبتفكيرها، واسترجاع ذكريات ولحظات وصور ظلّت في حكم المنفلت أو غير المرغوب في آن تتولّى الكاتبة البوح به، والكشف عما تعانيه من ألم ،وما يراودها من آمال، وما تختصّ به من تفرّد.

هذا الاسترجاع لا يقف عند حدود ما كان أو ما عيش بل يغتني بمستويات من التخييل الذاتي تجعل من خطاب الحلم والذكرى خطابا للرغبة والإدراك المحرّرين من وطأة التقاليد والمتطلّعين إلى بناء أنا مغايرة متسائلة قلقة» (3).

ويعكس تمثل كاتبات الرواية التونسية لفضاء البحر في ممارستهن الإبداعية، مثالا دالاّ على مثل هذا التقاطب: الحلم/ والذاكرة، الذي تحتكم إليه كتاباتهن الروائية، وترتهن، حيث يشغل حضور البحر فيها حيّزا مهمّا يتجلّى في تعدّد صوره، وتنوّع أبعادها، ممّا يؤكد على «قيمته تيمة غنيّة الدلالات مكثّفة الحضور: ممارسة وجود ومتخيّل كتابة» (4). وهي القيمة التي يستمدّها من تضافر وظائفه

في تشكيل النص السردي/ الروائي، حيث يقوم بتأثيث عوالم الحكاية، وإغناء عناصر خطابها السردي، والتي يترافد فيها الذاتي والموضوعي، المرجعي والمتخيّل، وإثراء سجلاّت لغة السرد، وتنويع مستويات الكلام، من خلال ما يرفدها به من طاقات إيحاء تتّخذ عبر مسالك التخييل وفنون البلاغة نوعا من الكثافة الدلالية بسبب انفتاحها على آفاق لا تحدّ من التأويل، خاصّة وقد تحوّل البحر في عدد من الروايات النسوية إلى فاعل حكائي يتجاوز الدلالة التقليدية على المكان ليجسّد التفاعل مع الشخصيات والفعل في الأحداث والتوليد للحالات والطقوس، قصد إنتاج المعنى، كما يسهم في دينامية البنية الحكائية ليولّد الدلالة فضلا عمّا يضفيه على الخطاب السردي من سمات الذاتية، من مثل: المسارّة والبوح والاعتراف بفعل استبطان الذات لذاتها، وما يكسبه للغة من شعرية إيقاع تكثّف من أبعادها الدرامية الدالّة على اختلال نسيجها النفسي بسبب عطب علاقتها بالآخر الرجل/ والمجتمع، كما تكشف بالمقابل عن حالات عنفوان الكيان في انسجامه العاطفي والحسي على حد سواء.

كل هذا يجعل محكيّ البحر في كتابة المبدعات التونسيات الروائية يستمدّ الكثير من موادّه وعناصره التكوينية من محكيّ الذوات الكاتبة، والذي يبقى غير منفصل عن محكيّ الحياة. فعن محكي الأنا الأنثوي يتولّد محكي البحر، ومن انجراحات الأنوثة تصاغ عوالم حكيه، ومن خطاب بوح الأنثى القائم على استبطان الكيان والمسارّة والاعتراف تتشكل لغته، إلاّ أنّ هذه العلاقة الوثيقة التفاعلية والتكاملية القائمة بين محكي الذات الأنثوية ومحكي البحر لا تنفي حضور محكي الحياة، الذي يترافد معهما، ويتنافذ، ممّا يجعل محكي البحر نتاج كلّ من محكي الذات الأنثوية ومحكي الحياة. وهو المحكي المزدوج : الذات والحياة، الذي تعمد كاتبات الرواية التونسية إلى استعادته عبر الاشتغال المكثّف على الذاكرة أو تشكيله عبر الحلم قبل تحويله ذاكرة وحلما بواسطة اللغة من محكي معيش ومنقض في الزمان والمكان، كما من محكي حلمي / تخييلي إلى حكي مدوّن نصّي مقروء يتداخل فيه الذاتي والجماعي، المرجعي والتخييلي إلى حدّ التماهي أحيانا.

وقد تواتر حضور البحر في أكثر من تجلّ وصورة دالّة في عدد مهمّ من الروايات النسائية التونسية من مثل: «زهرة الصبار»، لعلياء التابعي، و«نخب الحياة»، و«مايسترو»، لآمال مختار، و«ليلة الغياب»، لمسعودة بوبكر، و«حافية الروح»، و«منّة موّال»، لفتحية الهاشمي، و«ترانيم البردي القديم»، لآمال النخيلي، إلاّ أنّ درجة هذا الحضور تتفاوت من رواية إلى أخرى، حيث ينحسر حيّزه في بعض الروايات ليمتد في نصوص أخرى، ويهيمن، من مثل: رواية : «ترانيم البردي القديم»، حيث يشكّل البحر فضاءها المركزي ليشغل حضوره الحيّز الأكبر منها، ممّا يكشف عن المنزلة الأثيرة التي يحظى بها عند كاتبتها سليلة مدينة المهدية الساحلية، ذات التاريخ التليد مع البحر، والذي تتجلّى مركزيته في هذه الرواية من خلال احتوائه لأغلب الوقائع التي تستعيدها شخصياتها، سواء تلك التي تتصل بتاريخها الفردي أو بتاريخ تونس في العهد القرطاجني، وما تميّز به من صراع بين قرطاج وروما. فكان أن جسّد البحر البؤرة الحدثية في حياة الشخصيات: كينونة وصيرورة، كما مثّل البؤرة الوصفية للرواية، بسبب حضوره الكلّي، وهيمنته على متنها الحكائي، إذ يمثّل سؤالها المركزي، الذي تتناسل منه سائر المتون الحكائية للشخصيات.

ويتّخذ البحر ثلاثة تجلّيات أساسية في الروايات النسوية التي حضر فيها، سواء بشكل عرضي أو مركزي. وجميعها يكشف عن خصائص تمثّل كاتبات الرواية التونسية له.

1 - البحر/الفضاء الطبيعي المتنفّس : تجلي الذات وانعتاق الجسد :

يعرض البحر في عدد من النصوص الروائية للكاتبات التونسيات، من مثل: «زهرة الصبّار» لعلياء التابعي، و«نخب الحياة»، لآمال مختار، و«حافية الروح»،و «منّة موّال» لفتحية الهاشمي، فضاء طبيعيا تلوذ به الذات الأنثوية

متنفّسا، تمارس فيه تجلّي الروح عبر المناجاة والمسارّة والبوح والاعتراف، كما تجلّي الجسد بتعريته، وذلك بغية التحرّر من كلّ ما يمارس عليهما من قهر واستلاب من طرف سلطة المجتمع الذكوري المهيمنة، ونشدانا لطوق خلاص، وحالة طهارة تعيد للكيان نقاءه البكر، إذ تحقّق له السكينة والتوازن وألق الوجود. وهو ما تكشف عنه رجاء في رواية: «زهرة الصبّار»، حيث يحظى البحر بمنزلة أثيرة في وجودها، وفي كيانها حدّ التوحّد. تقول: «. . . أجد في البحر بعضي وكلّي، أجد فيه وعود السفر والرحلة واللقاء بالمجهولين والمخمورين والمحطّمين وبائعي الشعر والفلّ والقرنفل الأحمر. . لقاء قبضة واحدة من الصدق. . . يا شبيه البحر. . يا من أشتهيك حتّى القتل. . » (5).

ويكون البحر سبيل تحقيق السكينة للذات الأنثوية والتوازن النفسي، عند اختلال وجودها العاطفي، بانتهائه إلى العطب، أو الاجتماعي بخسرانه لرهان أو أكثر في الحياة. وهو ما تفصح عنه رجاء بطلة ذات الرواية في قولها: «. . .كان يعلم أنّ البحر وحده قادر على أن يعيد لي توازني ليتقبلني بلا سؤال فأمشي على ساحله مفتوحة القلاع والشراع مشروعة الأبواب أمام سعته وسرّه؟ (6). وهو خطاب بوح تستبطن به الذات الأنثوية داخلها معترفة بانجراحات أنوثتها عبر ما تستعيده ذاكرتها من وقائع تجربتها العاطفية الخاسرة مع أحمد الذي غادرها إلى فرنسا لمواصلة دراسته العليا. فيكون البحر عامل بعث للكيان إذ يجدّد نسغه، ويمنحه طاقة تجاوز حالة الحزن والإحباط الناجمة عن خسران الرهان العاطفي. فيمثل المعادل الموضوعي للوجود في شتّى أبعاده، ورهانه الأمثل رمزا دالاً على السامي من القيم، التي أعيى الذات الأنثوية طلبها دون أن تتوصل إلى إدراكها. وهو ما تعترف به رجاء في خطاب مسارّة وبوح لأحمد الحبيب العائد: «ذهب الرجال يا أحمد، ذهب الحب، ذهب الصديق، ذهب الزوج، ذهب الطفل، ذهب الإيمان بقي البحر يحيط بي من ثلاث جهات والرابعة للآتي. .من أجله أحببت اللون الأزرق حبّا غير مشروط، وكلّ ما يمتّ إلى الاتّساع والصفاء والمغامرة والترحال والإشراق والموت بصلة . . وإلى البعث كذلك. . »(7).

وغالبا ما «تتلاشي الحدود بينه وبين البرّ في وعي وإحساس الشخصيات في نطاق الحكي» (8). فيكون فضاء البحر ذلك العالم الممتدّ والمتّسع والشامل الذي يقابل فضاءات المدينة الاختيارية والجبرية في ضيقها وتداخلها، ممّا يحفّز الذات الأنثوية على تحرير جسدها بجعله ينعتق من إسار أحكام البيئة، وسنن الأعراف، وضوابط الأخلاق، بممارسة فعل التعرّي في البحر ومعه بعد أن تمّ تشخيصه أدبيا من طرف الكاتبات، نشدانا لمتعة المغامرة ولذّة الجنون، وتوقا لتحقيق ألق الكيان في ممارسة فعل الوجود. وهو ما تسترجعه ذاكرة سوسن عبد الله في رواية: «نخب الحياة» لآمال مختار، في قولها: «انتصبت واقفة في البحر . .يرتطم البحر بقدميّ فيثيرهما، ولم أتردد في التخلّص من أشلائي الملابس والارتماء في حضن الموج. . كان الموج دافئا يسحبني ويغريني بمزيد من التوغّل وكانت متعة اجتياح البحر خرافة. . »(9) وذات فعل عتق الجسد بغية تحقيق متعته بمنأى عن كل أشكال القيود والرقابة تمارسه الشخصية / الساردة في رواية : «حافية الروح» لفتحية الهاشمي، فتصفه في قولها «. . .ركضت إلى البحر . . . طوحت بأشيائها في الهواء و الرمل البارد يدغدغ قدميها ورذاذ الموج يبلل ثيابها» (10).

فبإغراء من البحر، و«بوحي من الرغبة تستعيد المبدعة كينونتها الجسدية، يحضر الجسد موضوعا للتشخيص ولإعادة التملك الفردي. لا يتعلّق الأمر بمجرّد استيهامات ضدّ سلطة الممنوع وقمع الشريك ذي الهوية الجنسية المختلفة بقدر ما هو تجسيد لكفاءة تعبيرية ولخبرة فنية في تصوير الجسد النابض بالحياة والمسكون بالافتتان عاشقا ومعشوقا وخبرة التملّي ببهاء، الجسد (11).

ويحقق هذا الجسد الأنثوي دلالته من خلال علاقته الوجودية بالأخر/ الرجل العاشق، طرفا فاعلا في تحقيق متعته، في فضاء البحر/ المؤطر لطقوس العشق والجسد، والتي تصوّرها رجاء في رواية «زهرة الصبّار»، في قولها «. . .كنا نشرب معا على شاطئ قرطاج في ليالي الصيف المنغلقة حتىّ الاختناق، نشرب ونغنّي وربّما

رقص أو رقصت. ننزل إلى البحر بين الفينة والأخرى عاريين لنبرد وهج الشراب والحرّ.. كان يحرك الماء بساقيه وذارعيه ويدّعي أنه يخاطب الأسماك فتجيبه، فألكمه في صدره مكذبة... » (12).

وتصور الكاتبة فتحية الهاشمي في روايتها: «حافية الروح»، ذات علاقة الجسد الأنثوي بالآخر/ الرجل عاشقا والبحر فضاء يحتضن مناخات ألق الجسد وعنفوان المتعة، على لسان الشخصية الساردة، في قولها: «...الموج يعانق الشاطئ ،أكفه الذي نام على خدّها دفعها إلى الارتماء بين أحضانه أم شوقها المتزايد ما أعمى بصيرتها كانت محمومة تهذي باسمه..»(13).

غير أن البحر يتحوّل في غياب الآخر الرجل العاشق إلى بديل له، بعد أن شخّص أدبيا فيحقّق للجسد الأنثوي دلالة جديدة، تنزاح به عن المتعة / المدنّس، كما في رواية «نخب الحياة» لأمال مختار، ليكون رمزا لطهارة المقدّس، كما في رواية فتحية الهاشمي حيث تخاطب الشخصية الساردة البحر متضرعة، بقولها «... اقذفني أيها الموج بسخطك، طهّرني من روحي، هيّا تقدّم.. لا تخجل من حزني، تقدّم الموج يعانق الزبد المترامي ويلهو..»(14).

وتدرك العلاقة بين الجسد الأنثوي والبحر، في هذه الرواية حدّ التماهي، الذي تؤكده الشخصية/ الساردة في قولها: «البحر! أنا البحر(...) فهل يخاف الماء الماء..»(15). وبفعل هذا التماهي يتجاوز البحر الدلالة على انجراحات الأنوثة، وتطلعاتها في مجتمع ذكوري متسلط بأعرافه وتقاليده المتوارثة.

وهكذا تجعل الممارسة الروائية للكاتبات التونسيات «من تشخيص الجسد تشكيلا أو بحثا عن معنى أو عن قيمة ما، يوجدان دوما موضوع اشتهاء وتوق..»(16).

وفي الحقيقة فإنّ تجربة تجلّي الجسد في البحر/ الفضاء، ومعه كيانا، وما تحقّقه للشخصيات الأنثوية التي تمارسها، يقوم إحساس المتعة فيها على تناقض صارخ بين طبيعة الأنثى وثقافة المجتمع، باعتبار أنّ الطبيعة «ظهور وشغف ورغبة والثقافة تخفّ وطمس وإقصاء. ففي الطبيعة يتباهي الجسد بوضعيته الأصلية. فهو باستعارة شتراوس نّيىء، أما في الثقافة فهو ملتبس ومهور بالعبودية ومطبوخ إنّه ثانوي، مجرّد ملحق أو ذيل، في الطبيعة كان الجسد فاعلا وفي الثقافة مفعولا...»(17).

ففي استجابة المبدعة الكاتبة استعادة لكينونة الجسد، ممّا يجعل متعة النصّ الروائي الذى تنتجه من متعة الجسد الأنثوي في تفاعله مع البحر. وهو الجسد الذي يبدو «شديد الإحساس بذاته، معتصم بلذته، مبتهج بأنوثته، مستغرق بالمتع والرغبات» (18).

غير أنّ هذه المتعة ليست سوى تجربة تخييلية تسعى من خلالها الشخصية الأنثوية إلى الوعي بحقيقة الوجود، والتي تعجز عن تحويلها إلى فعل وجودي منجز.

ويتداخل بهذا الشكل مفهوم الكتابة: النص الروائي **جسدا لغويا**، بمفهوم الجسد المادي: **جسد الشخصية الأنثوية**، بمفهوم الجسد المرجعي: **جسد البحر**: فضاءا وشخصية، ممّا يجعل عملية الفصل بين هذه الأجساد عسيرة ،وإن بدت ممكنة في الظاهر، لأنّ النصّ الروائي هو «أحد الفضاءات التوليدية والتحويلية للجسد حتى لا يكون موضوعا مباشرا له. فالنص مسكن تخييليّ للجسد، فيه يتجسد ويحقق وجوده المتخيل»(19).

وتتناصّ الكتابة بوصفها لغة مع الجسد الأنثوي الشخصية الروائية في علاقتها بالبحر: الفضاء والشخصية، باعتبار تضافر كلّ من الجسد / والبحر في انتاجها. فـ«الصوت اللغوي ينتمي للجسد. ويعيد انتماء الجسد إليه. فاللغة هي فعل من أفعال الجسد، ليكتب نصّه كي يتحرر من أسر الاغتراب والاستلاب والتشيء»(20).

غير أنّ محكي البحر لا ينحسر في تخوم التخييل الذاتي للانا الأنثوي: تجليّات عاطفة وجسد بل إنه يتجاوزها إلى السياق المجتمعي والحياتي يستمدّ منه الكثير من أسئلة المتن الحكائي، وأنساق الخطاب، ولغة الرواية وأسلوبيتها.

2 ـ البحر فضاء حراك اجتماعي وملحمة وجود:

إنّ محكي البحر إذ ينصهر بمحكي الذات الأنثوية، فإنّه ينفتح على محكي الحياة، والذي يستمد منه مختلف عناصر الحكاية الموحية بمرجعيتها الواقعية. وهو ما جسّدته الكاتبة أمال النخيلي، في روايتها: «ترانيم البردي القديم»، حيث عرضت البحر فضاء مركزيا يحوي شخصيات إحدى قرى الساحل التونسي، تتباين مقاصد استثمارها له، ومظاهر استفادتها منه. فهناك البحارة الذين يقصدونه توفيرا لرزقهم. وهو ما يؤكده أحدهم في قوله: «في البحر رزقنا ورزق أولادنا معاشنا الذي قسمه الله لنا»(21)، وهناك الغوّاص الإيطالي جوني، الذي يغوص في أعماق البحر باحثا عن الكنوز الضائعة داخل السفن الغارقة في قاعه، ممّا يحوّله من مصدر رزق مشروع إلى فضاء ممارسات مشبوهة، باعتباره موضوع تجارة بالكنوز والتحف الأثرية الثمينة. فكان محور حياة الشخصيات وأحاديثها، ومدار نقاشاتها، وأفق تأمّلاتها. فهو الذي يحدّد سمات كينونتها في الوجود، ويشكّل عناصر وعيها الاجتماعي، بسبب العلاقة غير المتكافئة القائمة بين أغلبية البحارة وضياف القرش صاحب المراكب، والذي يمارس استغلالهم ليثري، مقابل تفاقم أشكال بؤسهم وإحساسهم باليأس من إمكانية تغيّر أوضاعهم نحو الأفضل، كما يحدّد البحر مصائر تلك الشخصيات التي يبقى وجودها مرتهنا به، باعتباره: «مقبرة مائية جدرانها الماء قرارها اللجة العميقة وشواهدها أمواج ملتاعة» (22). وهي المصائر التي غالبا ما تنتهي إلى المأساة مثلما تتجسّد في حادثة غرق مراكب البحارة وموت عدد منهم، كما لقي الغواص الايطالي ذات المصير. وهو ما يكشف عن ازدواجية صورة البحر الذي يعرض موضوع عدد من التقاطبات:

الخير والشر، النعمة والنقمة، الصديق والغريم، الحياة والموت، ولذلك يبقى في وعي الشخصيات مصدر ارتياب دائم لا تأمن جانبه. وهو ما تعْترف به إحداها في قولها «أه.. البحر من يأمن البحر؟ مرّ من الزمن ألف وألف وأخرى... البحر هو البحر إلى أن تفنى الأرض ومن عليها ومن يعلم ربما بعد ذلك..»(23).

فالبحر هو الأبقى إذ يقترن بالأزل بينما الإنسان هو العاجز دوما أمام سطوته، والخاسر في صراعه معه. وهو ما تؤكده إحدى الشخصيات، في قولها: «...لا شيء يبقي سوى البحر..» (24).

وهكذا يتوازى البحر مع حركية وقائع الرواية: غرق مراكب البحارة، وغرق الغواص الايطالي وعودة آدم المغترب إلى الموطن، والحالات التي تستعيدها الشخصيات، وبالأساس الشخصية الساردة عبر فعل التذكّر. فكان البحر مرجعا أساسيا من مراجع الذاكرة الفردية والجماعية في الماضي القريب وذاكرة قرطاج التاريخية في الماضي البعيد، باعتبار تشكيل محكيه المندمج مع محكي الذات الفردية والجماعية مدار الذكريات/ أو الذاكرات، التي تنقل إلى البرّ عبر استعادة الشخصيات لها. وبفعل هذا الاندماج بين محكي البحر/ ومحكي الذات والحياة ينتج محكي النص الروائي الذي يملك ذاكرته الخاصّة المتولّدة عن تفاعل ذاكرات البحر والأنا الأنثوي والحياة.

3 ـ جمالية البحر: فضاءا موصوفا

تتشكل جمالية البحر: الفضاء والشخصية في الروايات النسائية التونسية، التي اشتغلنا عليها نماذج دالّة على أشكال حضوره في وعي كاتباتها، كما في نصوصهن، من خلال تمثيله بؤرة وصفية. فيوصف عالما يضجّ حركة وحياة، من خلال عناصره: الطبيعية: الماء - الأمواج - الصخور - الأعشاب - الطحالب - المحار - اللؤلؤ - الملح - الرطوبة - الصدف، والبشرية: البحارة - الغوّاص الايطالي، والمادية: الشباك - المراكب - السفن، وأخيرا المكانية: الميناء - الرصيف - المراسي، كما يعرض من خلال التشكيل البصري له، كرؤية ورائحة وصوت وذكرى، بعد تشخيصه أدبيا من طرف كاتبات الرواية، فيتجاوز الدلالة على الفضاء الطبيعي/ والاجتماعي، إلى الدلالة على الإنسان/ الكائن، بما اكتسبه من أسماء وصفات،

واقترن به من أفعال، ووسمه من خلال حالات انفعال. ومن ثمّ تتحوّل الشخصيات الروائية من رائيات للبحر، إلى واصفات لمختلف عناصره، وساردات لمحكيه، في خطاب تهيمن عليه الذاتية الأنثوية، ويكشف عن أشكال تفاعل الأنا الأنثوي وتعامله مع مختلف مقوّمات عالمه. وهو ما جعلهن يكسّرن ثبوتية البحر: خلفية للمحكي، أو عنصرا تأثيثيا يستلزمه تشكيل العالم الروائي ليكسبه خصائص الكيان الفاعل / والمنفعل: مكوّنا أساسيا من مكوّنات النصّ الروائي.

فللبحر لونان: الأزرق في حال الصفاء والرمادي عند الغضب، كما له رائحة تختلط بمذاق متفرّد (25)، وله حالات حزن يبكي فيها كما البشر (26)، وصفات تماثل صفاتهم، من مثل «جبّار أزرق» (27)، و«أرمل» (28)، و«صاحب نعرات ونزوات» (29). كل ذلك أكسبه ملكة النطق/ الصوت أي الكلام كما الإنسان: «قال البحر كلمته وقد سمعوه مرغمين... أنا أيضا سمعته» (30).

ويدرك الوصف مداه من البلاغة، فيكسب البحر سمات الرمز/ الأسطوري الأزلي، الغامض، ومن ثمّ القابل لأكثر من صورة تأويل. وهو ما تؤكّده الشخصية الساردة في رواية «ترانيم البردي القديم»، في قولها: «... في البحر، مستقر الأسرار أصل البداية ورجع النهاية امّحت سطور الحكاية قبل أن يقدّر لها كيان أو ملامح هدير لا يفهمه إنس ولا شيطان»(31).

وقد أنتج البحر هذا العنصر الموصوف تشكيلا بصريا داخل هذه الروايات النسائية التونسية، وخاصّة رواية: «ترانيم البردي القديم»، لآمال النخيلي، من خلال الألوان والأشكال والمساحات والتقاطعات، يكشف عن استثمار أولئك الكاتبات عناصر الفنّ التشكيلي، حيث نجد عناصر اللوحة التشكيلية التي تتكوّن من الألوان والظلال والأشكال: «ماء البحر في الميناء أخضر راكد من زفت المحرّكات، سطحه نائم آجن أمواج قد دجّنتها الصخور والرصيف المبلّط والمراسي ترمّم كلّما أكلتها المياه أو أبلتها الرطوبة والملح» (32).

وينضاف إلى هذا البعد التشكيلي للبحر بعد آخر شعري، يكشف عن حالات عشق الذات الأنثوية للبحر، وحنينها إليه ذكرى، وتوقها إليه حلما. وهو التلاقح بين السردي والشعري، الذي يمثّل له بهذا المقطع من رواية: «ترانيم البردي القديم»: يا سبحان البحر يا حقلا فسيحا من دماء البنفسج، يا غديرا من مداد الحبر، هل تجود بلقاء آخر؟ (33).

وهكذا تضافرت كلّ أفانين الوصف، وتلاقحت لتنتج جمالية للبحر، تقوم على تقاطب الذات الأنثوية / والحياة، كما على الرؤية / والرؤيا، ويتلاقح فيها السردي بالشعري، التاريخي بالثقافي، الذاكرة بالحلم. وهي «جمالية تبتغي إعادة التشكيل اللغوي والفني للرغبات والتطلّعات والرؤى. وتتسربل بالانتقاد تصوغه في حدّة وجرأة على السواء.

هنا تكمن القيمة الثقافية بين محكي الأنا ومحكي الحياة بالصيغة التي تبدعها الكتابة النسائية، إسماع صوت الفرد والفردانية من موقع وبأفق مغايرين» (34).

إن البحث في تجليات البحر، وخصائص محكيه في علاقته بمحكي الذات والحياة من خلال نماذج دالّة من الرواية النسائية التونسية، يسمح لنا باستخلاص عدد من النتائج نوردها كالأتي:

- يتفاوت حيّز حضور البحر في الممارسة الروائية للكاتبات التونسيات، حيث يكون محدودا في بعض الروايات، ومركزيا في بعضها الأخر. وهو تفاوت يعود إلى تباين حضوره في تجارب وجودهن، ومن ثمّ في أنساق وعيهن.

- يمثل البحر/ فضاء طبيعيا، متنفس الذات الأنثوية، التي تلوذ به لتمارس تجلّي الذات باستبطانها عبر أساليب البوح والاعتراف والمسارّة، وتجلّي الجسد بتحريره من كلّ قيود السلطة الذكورية المتوارثة ليمارس طقوس الوجود بكل ألق وعنفوان، بجسدها شكلا تعلن به عن تمرّدها على أشكال سطوة السلطة الذكورية ،وسبيلا يمكنها من استعادة هويتها الأنثوية المستلبة. فيكون محكي البحر مكونا أساسيا من

محكي الأنا الأنثوي، إذ يترافد معه ويتنافذ قبل أن ينصهر فيه، ليشكل أفقا جديدا في الرواية النسائية التونسية.

ـ إن محكي البحر إذ ينصهر بمحكي الذات الأنثوية، لا ينغلق عليها وإنما ينفتح على محكي الحياة بحكم جدلية العلاقة القائمة بين الأنا الأنثوي والواقع. وهو ما يكسب محكي البحر دلالات اجتماعية غنيّة، ومتنوّعة، منها ما يتعلق بالإنسان وعلاقته الملحمية بالبحر، والذي يرتهن به وجوده: كينونة وصيرورة، ومنها ما يتصل بأشكال الصراع الاجتماعي الناجمة عن عدم تكافئ العلاقة بين البحارة وأصحاب المراكب.

ـ إن محكي البحر إذ يتعالق ومحكي الأنا الأنثوي والحياة وينصهر، ينتج محكيا سرديا مختلفا دالاّ على هويّة جنسوية متمايزة. فاختلاف الكيان ينتج بالضرورة البيان المغاير الدالّ على هويّة نصية مشتقّة من هويّة الأنثى.

ـ إنّ التشخيص الأدبي للبحر بإضفاء صفات الكينونة عليه جعله يتخطّى الدلالة التقليدية على المكان / المؤطّر للشخصيات الروائية والوقائع ليصير شخصية دينامية فاعلة في الذات الأنثوية ومتفاعلة معها في آن، ممّا يكشف عن علاقة ألفة حميمة تربط المرأة المبدعة بالبحر: الملاذ عند تأزّم وضعها النفسي/ أو الاجتماعي والخلاص أفقا مرتجى.

ـ اكتسب محكي البحر جماليته من خلال اشتغال كاتبات الرواية المكثف على الوصف، الذي أغنى دلالاته، ونوّعها، باعتبار تعدّد صور تمثّلهن له وتنوّع أشكال تعاملهن معه: طرائق وصف رفدتها أفانين بلاغة صيّرت البحر رمزا مطلقا تلتقي فيه كل تناقضات الذات والوجود، الواقع والمتخيل، الممكن والمستحيل، الروح والجسد، الخير والشر، الذاتي والجماعي، التاريخي والثقافي، الحياة والموت. وهو ما صيّر البحر عنوان هوّية جنسوية، وعلامة كينونة، ومحرّك صيرورة أنثوية.

الهوامش والإحالات

(*) قدم هذا البحث ضمن فعاليات ملتقى: «حضور البحر في الأدب التونسي الحديث، فرع اتحاد الكتاب التونسيين بالمنستير»، المنستير، يوم 26 جويلية 2008.

1) يتجلّى النسق التصاعدي للنتاج الروائي للكاتبات التونسيات حسب العقود، كالآتي:

- الثمانيات: روايتان
- التسعينات: ثلاثة عشرة رواية
- ما بعد التسعينات إلى غاية عام 2007: سبع وعشرون رواية

فيكون مجموع روايات الكاتبات التونسيات منذ عام 1983، تاريخ صدور رواية: «آمنة» لزكية عبد القادر إلى غاية عام 2007، 42 رواية، تتوزّع بنوع من التفاوت بين الكاتبات.

- انظر بهذا الصدد كتابنا حول: «بيبلوغرافيا الأدب النسائي المغاربي»، المغاربية للطباعة والإشهار، تونس 2008، القسم الخاصّ بالرواية النسائية التونسية: ص 113-121.

2) يمكن أن نمثّل للمبدعات التونسيات اللاتي مارسن الشعر أو القصّة القصيرة أو كليهما، بـ: عروسية النالوتي، التي أصدرت مجموعتها القصصية: «البعد الخامس»، (1975)، قبل أن تنشر روايتها الأولى: «مراتيج»، (1985)، وكذلك حياة بن الشيخ التي أصدرت ثلاث مجموعات قصصية، وهي: «بلا رجل»، (1978)، و«غدا تشرق شمس الحريّة» (1983)، وانتظار الألف سنة»، (1990) وديوانا شعريا بعنوان: «حبّك قدري» (1984)، قبل أن تنشر روايتها الأولى: و«للحرافيش كلمة»، (1992)، وكذلك فضيلة

الشابي التي نشرت أربعة دواوين شعريّة وهي: «روائح الأرض والغضب»، (1973)، و«الليالي ذات الأجراس الثقيلة» (1988)، و«الحدائق الهندسية» (1989) و«شماريخ»، (1991)، قبل أن تصدر روايتها الأولى: «الاسم والحضيض»، (1992). وتنسحب هذه الظاهرة على أغلب كاتبات الرواية التونسية.

3) مجموعة من الكاتبات والكتاب : الكتابة النسائية محكي الأنا محكي الحياة، منشورات إتحاد كتاب المغرب، الرباط، 2007، التقديم، ص3.

4) بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية الطبعة الثانية، المغاربية للطباعة والنشر تونس، 2003 ص 131.

5) علياء التابعي، زهرة الصبّار، دار الجنوب للنشر، تونس، 1991، ص 145.

6) نفس المصدر، ص 145

7) نفس المصدر، ص 167

8) سعيد يقطين: القراءة والتجربة، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص 225

9) آمال مختار: نخب الحياة، دار سحر للنشر، تونس، الطبعة الثانية، 2005، ص 36، وانظر ص 94.

10) فتحية الهاشمي: حافية الروح، (د.ن)، تونس، 2000، ص 37، وانظر الصفحات: 74 - 98- 100.

11) مجموعة من الكاتبات والكتّاب: الكتابة النسائية محكي الأنا، محكي الحياة: سبق ذكره، التقديم ص 3-4.

12) علياء التابعي: زهرة الصبّار، ص 94

13) فتحية الهاشمي: حافية الروح، ص 156.

14) نفس المصدر، ص 98.

15) نفس المصدر ص 74.

16) مجموعة من الكاتبات والكتاب: الكتابة النسائية، محكي الأنا، محكي الحياة، التقديم.

17) عبد الله ابراهيم: الرواية النسائية العربية (تجليات الجسد والأنوثة)، مجلّة: «علامات»، مكناس، المغرب، العدد 17، 2002، ص 23.

18) نفس المرجع

19) فريد الزاهي: النصّ الجسد التأويل، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2003، ص 35.

20) شيرين أبو النجا: عاطفة الاختلاف، قراءة في كتابات نسوية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص 110.

21) آمال النخيلي: ترانيم البردي القديم، دار الجنوب للنشر، تونس، 2005، ص 67.

22) نفس المصدر: ص 31

23) نفس المصدر: ص 76

24) نفس المصدر: ص 29

25) نفس المصدر: ص 37

26) نفس المصدر: ص 34

27) نفس المصدر: ص 20

28) نفس المصدر: ص 41

29) نفس المصدر: ص 16

30) نفس المصدر: ص 16

31) نفس المصدر: ص 31

32) نفس المصدر: ص 41

33) نفس المصدر: ص 76

34) مجموعة من الكاتبات والكتاب: الكتابة النسائية، محكيّ أنا، محكيّ الحياة، التقديم ص 4.

رهانات النّقد الأدبيّ العربيّ وآفاقه المستقبليّة

سعيد يقطين

1 ـ تقديم :

يبدو أن النقد الأدبي العربي بدأ في الآونة الأخيرة يعيش حالة انكماش وتراجع بالقياس إلى ما كان عليه الأمر خلال الثمانينيات من القرن العشرين. فليست هناك مواكبة لجديد النظريات الأدبية المتجددة. كما لم يحصل تطور كبير في تحديث التعامل مع النقد والبلاغة العربيين. وصرنا في هذا الواقع أمام رؤيات تنادي بـ«موت» النقد الأدبي، والبحث عن تصورات جديدة بديلة تتعدى ممارسة النقد.

نسعى في هذه الدراسة إلى الوقوف على أهم إنجازات النقد العربي الحديث، وتشخيص المآل الذي آل إليه مع اقتراح تصور جديد لمفهوم النص الأدبي هو «النص المترابط» الذي يبنى على «الترابط النصي» (باعتباره نمطا من أنماط التفاعل النصي) ليكون مدخلا لتجديد الفكر النقدي العربي، ومحفّزا على دخول مرحلة جديدة من البحث واستشراف آفاق جديدة للنظرية والممارسة.

يسمح لنا هذا الاقتراح بما يلي :

أ ـ إقامة الجسور بين الحقبة البنيوية وما تلاها من نظريات .

ب ـ إعادة النظر في النص بالانطلاق من «التنظيم النصي» باعتباره خاصية نصية لايعدمها أي نص كيفما كان جنسه أو نوعه .

ج ـ تجديد الكتابة الأدبية العربية بما يتلاءم وتجديد قواعد الكتابة العربية، وتطوير أدوات تحليلها وقراءتها من منظور جديد يستعيد الإنجازات البلاغية العربية والنظريات الغربية، ويدفع في اتجاه بلورة تصور جديد للإبداع والنقد العربيين مفتوح على المستقبل

2 ـ طرح الإشكال النقدي العربي :

1 ـ عندما صدر كتابي «تحليل الخطاب الروائي» وامتداده «انفتاح النص الروائي»، علق أحد الزملاء النقاد : وماذا بعد هذا الكتاب؟ كان يعني بطريقة مضمرة أن كل شيء ذكر، ولم يعد مجال للحديث عن السرد، وبتعبير آخر يفهم من السؤال، لقد انتهت السرديات. وبعد ذلك، في حوار أجراه معي الشاعر محمد الصالحي لجريدة القدس، كان أول سؤال افتتح به حديثه يتصل بـ«موت السرديات». ونظم مختبر

السرديات بالبيضاء ندوة حول السرديات استدعي إليها تودوروف الذي اعتذر بلباقة مبينا أن السرديات لم تعد تعني بالنسبة إليه أي شيء. واتخذ أصحاب المختبر هذا تعلة للحديث عن موت السرديات، ومنذ ذلك الوقت لم ينشط المختبر، رغم المحاولات العديدة الداعية لتجديد نشاطه. وبعد طول افتراق عن زميلي عبد الله إبراهيم سألني عن مشاريع بحثي، وتعجب تمسكي بالسرديات واستمرار عملي في نطاقها والسعي إلى تطويرها، متسائلا عما يمكن أن نضيفه من خلال الاهتمام بالسرد، مبينا أنه بات يميل إلى «الفلسفة». وفي المحاورة التي نظمتها بيني وبين الناقد والمفكر فيصل دراج دار الفكر بسوريا، نجد ريح التشاؤم الذي أوصله إلى الإعلان عن وجود نقاد وانعدام النقد. وأخيرا، وليس آخرا، نجد عبد الله الغذامي، يصرح بموت النقد، داعيا إلى الاهتمام بالنقد الثقافي...

2 ـ ذكرت كل هذه الأمثلة، وهي دالة، وكان بإمكاني الاستطراد في تعداد النماذج الدالة على ما آل إليه الواقع النقدي العربي، ليس فقط من خلال التصريحات الملمحة إلى واقع مزر، من لدن نقاد كان لهم حضور نقدي متميز، ولكن أيضا، من خلال الكتابات والتطبيقات النقدية التي تطالعنا بها الملاحق الثقافية والمجلات الأدبية والكتب والمنشورات الجامعية،،،

حين نصف هذا الواقع بالمزري، فإننا لانتشفى في نقاد ومفكرين، أعلنوا بكيفية أو أخرى تخليهم عن ممارسة نوع من الخطاب كانوا إلى زمان قريب من الطليعيين فيه، ما دام واقع النقد تعبيرا عن واقع نقاد. ولكننا نرمي من وراء ذلك، إلى توصيف حال واقع أعم هو الذي أوصل هؤلاء النقاد إلى هذه الدرجة من الإحساس بوعي مخالف لممارستهم السابقة، وفي الوقت نفسه تبيين أن هؤلاء النقاد ساهموا بصورة أو بأخرى في هذا الواقع الأعم الذي هم جزء من نتاجه.

كانت حصيلة هذا الوضع أن بدأ النقد العربي، وهو لا يواكب جديد النظريات، أو يطور ما تراكم خلال فترة الثمانينيات، يتراجع عن مختلف المنجزات التي تحققت، وبدأ يسود التكرار والاجترار، ونلمس هذا بوضوح في الندوات التي بدأ يشح تنظيمها هنا أو هناك في البلاد العربية، وتقل فيها المداخلات التي تفتح الآفاق أو تثير القضايا الجوهرية.

3 ـ إنه واقع محجوز، يتقلص فيه الحضور النقدي العربي باطراد، وهو بذلك يتخلى عن إحدى أهم وظائفه التي تتمثل في تحفيز الجو الثقافي وإشاعة مناخ الحوار الجاد حول النص الأدبي وحول المجتمع ومختلف ما يعتمل فيه. فما هي الأسباب الكامنة وراء هذا التراجع أو شبه التوقف عن التطور؟ ولماذا هذا الإحجام من لدن النقاد عن تطوير ممارساتهم النقدية ومواكبتهم النص الأدبي؟ بل ما الذي دفع ببعضهم إلى الشعور بضرورة التخلي عن ممارسة النقد الأدبي لفائدة ممارسة أخرى؟ ولماذا لم تطور الأجيال الجديدة من الباحثين منجزات سابقيهم مع أخذ زمام المبادرة إذا ما كانت أجيال السبعينيات والثمانينيات قد تقاعست عن التطور أو انتهت إلى الطريق المسدود ؟

أسئلة كثيرة تفرض علينا نفسها، ونحن بصدد الحديث عن النقد الأدبي العربي. وسنحاول الإجابة عن بعضها من خلال تحليل المآل الذي آل إليه النقد الأدبي، في صلته بالتطور الذي عرفه المجتمع العربي والمثقف العربي، لنقف على الأسباب التي أدت إلى هذا الوضع، منطلقين من محاولة تحديد الرهانات والآفاق المستقبلية التي على النقد ارتيادها للتطور والمواكبة...

3 ـ مأزق الفهم، مأزق التفسير :

1 ـ يتطور الإبداع والفكر الأدبيان عادة عندما يكون للمثقفين مشروع ثقافي واجتماعي يناضلون من أجله ويلتفون حوله، أو تصور معرفي محدد ينطلقون منه في فهم الظواهر وتفسيرها، فيساهم فيه المبدعون من خلال إبداعاتهم الأدبية (رواية، شعر، قصة، مسرح،،،) من خلال ترجمة هذا المشروع، والعمل على تمثيله أو

تجسيده من خلال الإبداعات التي يقدمون من خلالها رؤيتهم للمجتمع ومواقفهم من مختلف مشاكله وقضاياه. كما أن النقاد، وهم يتعاملون مع النصوص الإبداعية التي أنتجت وفق هذا المشروع، ينطلقون بدورهم مما يمدهم به ذاك المشروع، من خلال اشتغالهم التحليلي، ساعين، من وراء ذلك، إلى إبراز رؤياتهم وتصوراتهم عبر الخطاب النقدي الذي ينتجون.

إن المشاريع الثقافية والاجتماعية في تاريخ المجتمعات وليدة دينامية اجتماعية يستشعر المبدعون والمفكرون بدايات تشكلها وهم ينخرطون في الحياة الاجتماعية والسياسية بوعي ومسؤولية، فيسهمون في تكوّن هذه المشروعات (الإبدالات) وينافحون عنها ويعملون على ترجمتها من خلال مبادرات شتى، ابتداء من خلق المناخ الفكري لبلورة تلك المشاريع وإشاعتها ومناقشتها إلى خلق الأدوات المساعدة لتعميمها وانتشارها.

يكون المشروع الثقافي والاجتماعي العام، في حقبة معينة، بمثابة مركز توجيه واستقطاب لمختلف الأسئلة والقضايا التي يتطارحها المفكرون والمثقفون والمبدعون على اختلاف انتمائهم، ولكل أنماط التفكير التي تتم بلورتها، ولمختلف وسائل ترجمته على الصعيد الواقعي. وعندما يقل الحماس للمشروع الثقافي نفسه، مع التطور، أو ينعدم الإحساس بقيمته (لسبب أو لآخر)، وفي غياب أي بديل لمشروع ثقافي آخر، يسود الفراغ، ويقع تشرذم المثقفين حين لا يبقى أي إطار فكري يجمعهم أو يوحد بينهم (على مستوى التفكير والعمل)، لأنه ـ إبستيمولوجيا ـ لا يمكننا التفكير أو العمل خارج نطاق «إبدال» ثقافي أو علمي معين في الحقبة التاريخية المحددة التي نعيش فيها.

2 ـ كل المشاريع الثقافية الكبرى التي عرفها المجتمع العربي الحديث كانت وليدة تحولات عميقة مست الوجود العربي في كينونته منذ إلحاقه بالعصر عن طريق الاستعمار. لذلك كانت كل هذه المشاريع ترفدها إبدالات ثقافية تتحقق أولا في الغرب، وتجد لها صدى تفاعليا في البيئة العربية : فيعمل مشروع ثقافي ما تتفاعل معه الذات العربية بطريقتها الخاصة في إشاعة نمط من التفكير في مختلف الأمور (سياسية، اجتماعية، اقتصادية، أدبية، ، ،)، وضرب من التصور لمختلف القضايا التي تظل مثار الاهتمام والنقاش العام والخاص، إلى أن يظهر مشروع فكري ـ ثقافي جديد فيحرف الأنظار إليه، ويجذب دوائر الاهتمام إلى خصوبته وضرورته في إشاعة أنماط جديدة من التفكير والتحليل، فيتم تجاوز المشروع السابق، وقد غدا متجاوزا، والمنافحون عنه تقليديين، ، ، وهكذا.

3 ـ إذا أردنا أن نضرب مثالا لمركز التوجيه والاستقطاب من خلال النقد الأدبي، لأننا سنجد له امتدادا على مختلف النواحي المتصلة بالحياة العامة، سنعاين أن المشروع «الواقعي» هيمن بصورة أو بأخرى خلال الفترة الممتدة من الخمسينيات إلى السبعينيات، وأن المشروع «البنيوي» ساد خلال الحقبة المتصلة بالثمانينيات والتسعينيات. وكان لكل منهما أثره في الحياة الفكرية والاجتماعية لدى فئات واسعة من المثقفين والمفكرين، وأوجد قواسم مشتركة في التفكير والتحليل.

ولما كانت كل هذه المشاريع ذات «طبيعة غربية» وتشكلت خارج الواقع العربي منذ ما يعرف بعصر النهضة فإنها اتخذت معالم إنسانية عامة، وتم التفاعل معها من لدن فئات واسعة من المثقفين بشكل أو بآخر، وعملت على إدراجها داخل المنظومة الثقافية العربية. لكن كانت هناك دائما مشاريع ثقافية «مضادة»، ترى في هيمنة تلك المشاريع نوعا من الغزو الثقافي الغربي (الأجنبي)، وتعتبر نفسها الحاملة للثقافة «الأصيلة» والمشروع الثقافي البديل والملائم. ومن ثمة عرف التاريخ العربي الحديث هذا التصادم بين هذين المشروعين الكبيرين، واكتسبت ثنائية «الأصالة» و«المعاصرة» في حقبة أولى (خلال الاستعمار) و«الأصولية» و«الحداثة» (بعد الاستقلال) الثنائية التي تجتذب مختلف تلوينات المشاريع الثقافية والاجتماعية (ومنها الأدبية) السائدة في الوطن العربي. إنهما تتجاذبان وتتعايشان، وكل واحدة منهما تتحين الفرصة للهيمنة والعمل على إقصاء الأخرى.

هذا هو الإطار العام الذي تحرك فيه المشروع الثقافي ـ الاجتماعي العربي منذ عصر النهضة إلى الآن: إنه التقاطب بين قوتين مختلفتين ومتنابذتين، وكل واحدة منهما ترى أنها «تمثل» المجتمع العربي وقيمه الحقيقية. ورغم المحاولات التوفيقية التي ظلت خلال كل هذا التاريخ تحاول الجمع بينهما ظلت هذه الثنائية متجلية بصور مختلفة في الواقع والفكر.

يمكننا أن نرصد منذ عصر النهضة إلى الآن، في ضوء ما حاولنا تقديمه بصدد المشروع الثقافي ـ الاجتماعي، لحظتين أساسيتين: مشروع «التحديث» وهو الذي فرض نفسه تحت تأثير الاستعمار، فانتشرت كل النزعات الفكرية ذات الخلفية الغربية، بصور شتى وملامح مختلفة، في التفكير والعمل. وأمام هذا المشروع كان الآخر «التأصيلي» يدافع عن بقائه، غير مستسلم للسائد والمهيمن في مختلف أنماط الحياة العامة. غير أنه ومنذ أواخر الثمانينيات وتحت تأثير انهيار الاتحاد السوفياتي وسقوط جدار برلين، وحصول تراجع على مستوى المشروع السائد، بدأ المشروع «التأصيلي» يفرض نفسه باستمرار على مختلف أصناف السلوك والتفكير. وإذا كان أنصار الماركسية والاشتراكية هم المستهدفين في فترة سابقة سواء على المستوى الوطني أو القومي أو العالمي باعتبارهم حاملي المشروع الذي يريد «التغيير»، ويستقطب الاهتمام، فإن «الأصوليين» صاروا اليوم في موقع الصدارة، وهم المطلوبون وطنيا وقوميا وعالميا بصفتهم المدافعين عن المشروع الذي يرفض الغرب وقيمه وامتداده في الحياة العربية العامة. ويمكننا اعتبار ما يجري حاليا في العراق يمثل صورة المجتمع العربي، في كل هذا التاريخ الحديث، وهو يجسد اختلاف المشاريع وتبدلاتها، وانتقال مركز التوجيه والاستقطاب، الآن، من المشروع الفكري والثقافي ذي «النزعات» الغربية المختلفة (من الليبيرالية إلى الاشتراكية) إلى المشروع التأصيلي.

أدى هذا الوضع الذي نجم عن انهيار المنظومة الاشتراكية وتراجع الحس القومي إلى انهيار المشروع الثقافي السابق بكل تلاوينه واتجاهاته التي كانت تنضوي تحته وكل التطويرات التي تشكلت على هامشه وفي تناقض معه (البنيوية مثلا)، وصار الفكر العربي الذي كان بكيفية أو بأخرى يسير في هذا الاتجاه بدون بوصلة أو مركز توجيه واستقطاب، وانعكس ذلك على مختلف نواحي التفكير. لم يبق مجال للتفكير داخل «نظام» معين أو نسق فكري محدد، وصار السؤال الثقافي والاجتماعي مرتهنا إلى ماتفرضه الساحة من إكراهات، فيقوم بصددها برد الفعل منتظرا ما يمكن أن تحمله الساعات المقبلة بدون منظور بعيد أو إشكال محدد. ما طرأ على الفكر العربي عموما ينعكس بالصورة نفسها على النقد الأدبي: قراءات بدون هدف محدد أو إشكال مضبوط.

هذا الوضع لم يعرفه الوطن العربي والثقافة العربية فقط. فالغرب بدوره، وأعطي المثال بفرنسا، تعيش الظروف نفسها. ويكفي أن نقارن ما كانت عليه باريس في الستينيات حتى التسعينيات، وبما تعيشه الآن ليتضح لنا البون الشاسع بين الحقبتين. إننا نجد الكثير من المثقفين الفرنسيين يعبرون عن هذا الوضع المتردي.

إنه وضع عام، وهو نتاج تحول جذري طرأ على الصعيد الإنساني، وليس وليد عجز أو كسل معرفي. لا يمكننا تفسير هذا التحول الجذري سياسيا فقط، وإرجاعه إلى انهيار القطب الاشتراكي مقابل هيمنة القطب الواحد. إن حجم التحولات كبير جدا وتعود جذوره إلى فترة ما بعد انتهاء الحرب الثانية ولكن التطور الذي تحقق منذ بداية الثمانينيات تصادف مع ذلك التحول الذي طرأ على المنظومة الاشتراكية.

إن العنوان الكبير لهذا التحول نجده في ظهور التكنولوجيا الجديدة للإعلام والتواصل. لقد تحقق معها تحول كبير مس كل شيء من الاقتصاد والسياسة والاجتماع إلى المعرفة والتربية والثقافة والعلاقات الدولية، ووضعنا أمام بوابة مشرعة على حقبة جديدة تختلف عن كل ما تحقق في كل تاريخ البشرية.

بدون أخذ هذا التحول الكبير بعين الاعتبار، يظل

تفسيرنا لواقعنا الثقافي والنقدي ناقصا، وكل محاولات التشخيص تظل بمنأى عن إدراك جوهره الذي كانت له آثاره على كل شيء، وبالنسبة للإنسان في أي مكان.

4 ـ محاولة لتشخيص واقع النقد العربي:

1 ـ إذا أردنا تشخيص هذا الواقع العام من خلال النقد الأدبي خلال المرحلة الثانية (بعد الاستقلال)، انطلاقا من اعتبار التحول المشار إليه، سنجد أن النقد الأدبي ازدهر ازدهارا كبيرا منذ الخمسينيات إلى أواخر السبعينيات مع تبلور «المشروع الواقعي» الذي كان يمتح مما تبلور في هذه الحقبة في أوروبا من تيارات فكرية وإيديولوجية. لقد بدأت تطرح أسئلة جديدة حول الأدب والفن ووظيفتهما تحت تأثير الوجودية التي أرست من خلال منظرها الفرنسي جان بول سارتر قضايا تتعلق بالالتزام والحرية. كما أن الأطروحات الماركسية المختلفة، وبحسب مختلف أنماط تلقيها والتعامل معها في الواقع العربي، أوجدت فضاء خصبا لمناقشة القضايا نفسها، بصدد الأدب، ودورها في المجتمع. وكان لآراء ماركس ولينين وتروتسكي وماو تسي تونغ وبليخانوف وغرامشي ولوكاش،، صدى كبير في الساحة الأدبية العربية، إذ ترجمت أعمال كثيرة لهؤلاء، وتم تبني أطروحاتهم بكيفيات مختلفة من قبل نقاد ومفكرين عديدين من أمثال محمد مندور ورئيف خوري وحسين مروة ومحمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس وسواهم مع أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات. وصار النقد الأدبي يروج لأسئلة وتطبيقات جديدة تتصل مجتمعة بموقع الأدب ضمن الصراع الاجتماعي أو الطبقي، وبات الإنتاج الأدبي يقوم ويحلل بمدى انغماره في قضايا الدولة الوطنية وإشكالاتها التحررية.

لكن، سرعان ما جاءت تأطيرات أكثر دقة ونضجا للمشروع نفسه مع البنيوية التكوينية عند لوسيان غولدمان في السبعينيات فرأى فيها بعض النقاد العرب محاولة جادة لتجاوز النظرة الميكانيكية التي كانت سائدة في البداية، والتي كان الحضور الأساس فيها ينصبّ على المحتوى الإيديولوجي مع إهمال تام للشكل. حاولت البنيوية التكوينية إيجاد إطار نظري، انطلاقا من السوسيولوجيا، لمعاينة العلاقة بين الفكر والواقع، والشكل والمضمون، بكيفية مختلفة عما كان مهيمنا، لذلك رأى فيها بعض النقاد الملاذ الذي يخلصهم من التصور الجدانوفي الذي كان الأسلوب الأردأ للتطبيق الماركسي على الأدب.

كانت المادية والواقعية المصطلحين الأكثر رواجا، وكان البعد الإيديولوجي في دراسة الأدب وإبداعه، مركز التوجيه، سواء على مستوى الإنتاج أو التلقي، وإن كانت هناك اختلافات شتى في تمثلهما وتطبيقهما. وصار بذلك تقويم الأدب والنقد يمر من خلال مدى التزام الكتاب أو النقاد بالأطروحات التي تنطلق من هذا المشروع الذي كان سائدا سواء على صعيد الإعلام الثقافي أو السجال السياسي. وشكل هذا التصور تضييقا على حرية المبدع والتزامه الذاتي والفني.

2 ـ ثم، تبين أن تصور غولدمان وتطبيقاته العربية الاختزالية لا يقل ميكانيكية وآلية عن التصور الماركسي عموما للأدب، إذ غدت مقولة «التماثل» بين البنيتين الفوقية والتحتية غير مختلفة عن نظرية الانعكاس التي ظلت عاجزة عن تقديم فهم ملائم لطبيعة الفن والأدب. في هذه الأثناء، كانت أصداء البنيوية التي تحققت في فرنسا في الستينيات بدأت تصل أصداؤها إلى الواقع العربي.

بدأ الاهتمام يتزايد بـ«البنيوية» في الثمانينيات، بعد أن اتضح أن البعد الإيديولوجي الذي كان مهيمنا قد أودى بخصوصية الإبداع الأدبي ولم يقدم شيئا يتصل بطبيعة الأدب الشكلية. ومما زاد من حدة الإحساس بتلك الغلواء الإيديولوجية وذلك التضخم المضموني، أن ظهر جيل جديد من الكتاب بعد هزيمة 67 حاول أن يتجاوز المفهوم الواقعي التبسيطي، وينخرط في تجربة إبداعية جديدة قوامها المغامرة على صعيد الشكل مع التعامل بكيفية مغايرة مع الواقع والتراث.

ساهم هذا التحول في ظهور جيل جديد من النقاد حاول القطيعة مع التجربة النقدية السابقة، بتبنيه المغامرة البنيوية، كما حاول آخرون من نقاد الحركة السابقة المزاوجة بين المضمون الثوري للأدب ومغامرة الشكل التي اعتبرت بدورها تقدما وإنجازا إبداعيا متطورا. ومع التحولات التي عرفها العالم العربي والإسلامي منذ أواخر الثمانينيات وبدايات التسعينيات مع غزو العراق للكويت، وبروز المقاومة الإسلامية في فلسطين وكوسوفو وأفغانستان والشيشان بدأ المشروع «الثوري» العربي في التقلص والتراجع بالتدريج، مخليا المجال فسيحا للمشروع «التأصيلي» الذي بدأ بدوره يحتل المواقع إعلاميا وعمليا. فكان أن وقع الانحسار على المستويات كافة للمشروع الأول، وبدأ النقد الأدبي من ثمة يتراجع عن المواقع التي كان يحتلها منذ أواسط الخمسينيات. فلم يبق مجال للحديث عن الإيديولوجيا (المرحلة الأولى)، ولا عن العلم (المرحلة الثانية)، وآل واقع النقد إلى ما آل إليه، وبدأ التشكيك في أهميته وقيمته، كما تم التوقف عن الاجتهاد والتطور، وساد التكرار والاجترار.

3 ـ إن تحول المشاريع الثقافية الكبرى عندنا وانتهاءها نهايات مأساوية يبين بجلاء أنها تتولد بناء على ضرورات خاصة، وعندما يتم استنفاذها يتم الانتقال إلى غيرها، فتغدو من بقايا تاريخ كان وانتهى. فلماذا لا تتحقق الاستمرارية، ولا يحدث التطور كلما تعلق الأمر بمشاريع ثقافية وأدبية ؟ . . .

يبدو لي أن طريقة التعامل مع المشاريع التي يتم تلقيها من الثقافات الأخرى لها دخل كبير في ذلك. وتتلخص طريقة التعامل في كونها تنهض على أساس الاختزال والتبسيط، لا التأمل والتعمق في تناول الأشياء.

إن المشروع الثقافي عندنا يتخذ بعد «الشعار» الذي يرفع، وليس مادة للتفكير والبحث والاجتهاد والملاءمة. لذلك تهيمن «المحاكاة» على الإبداع، ويسود التقليد محل النقد. ولهذا السبب عندما يسقط «الشعار»، يتم البحث عن «شعار» آخر، وهكذا . . .

لقد كان التعامل مع «الماركسية» كمشروع معرفي للتغيير الاجتماعي بدون وعي تاريخي، فكانت المحاكاة والتبسيط والاختزال. كما تم التعاطي مع «البنيوية» بدون وعي علمي، فكانت الحصيلة تطبيق النتائج المتوصل إليها في الغرب بدون تمهل أو بحث جذري في ثقافتنا، وبمنأى عن الروح العلمية التي كانت ركيزتها الأساسية في كامل أبعادها وملامحها. لذلك نجد اليوم من يتحدث عما «بعد البنيوية»، وعما «بعد الحداثة»، ويروج لهما على أنهما تياران جديدان وليست لهما جذور أو أصول، في حين نجد أن مثل هذه الأطروحات في الغرب جاءت لتمثل الامتداد والانتقال إلى مرحلة جديدة من التفكير والعمل على أساس ما تحقق في المراحل السابقة، وليس بناء على القطيعة معها.

5 ـ رهانات النقد الأدبي وآفاقه المستقبلية:

1 ـ أمام واقع النقد العربي الذي حاولنا تقديم العوامل المتحكمة في طبعه بالسمات التي حاولنا التوقف عندها، بدأت تظهر، بين الفينة والأخرى، محاولات لإعادة التفكير في الممارسة النقدية العربية، وكلها تروم التوقف عند المنجز النقدي متسائلة عن مستقبله وآفاقه. ويكفي أن نضرب صورة عن هذه المحاولات من خلال أنشطة ثقافية عربية أقيمت هذه السنة تمحورت كلها حول موضوع النقد العربي لتأكيد أن هناك إحساسا عاما ومشتركا بما آل إليه النقد العربي. من هذه الأنشطة الثقافية، نذكر :

- مهرجان القرين بالكويت (1)
- المعرض الدولي للكتاب بالدار البيضاء (2)
- معرض الكتاب بتونس (3)

يكشف لنا هذا أن النقد العربي بات فعلا موضوعا للمساءلة والبحث. غير أن هذا الوضع، كما سبقت الإشارة، ليس خاصا بالعالم العربي. فحتى في العالم من حولنا باتت مثل هذه الموضوعات قضايا لتجديد الحوار والنقاش. لقد أصدر تودوروف مؤخرا كتاب

«الأدب في ورطة» (4)، يحاول فيه إعادة طرح الأسئلة عن الدراسة الأدبية، ونظمت ندوات عالمية كثيرة تتساءل كلها عن واقع الأدب اليوم من خلال اختصاص «السرديات» موضوعا للتناول السنوي (5).

لكن الملاحظ في التقييمات العربية لواقع الممارسة النقدية العربية، هو أننا نجدها للأسف الشديد، بناء على ما سبق لنا طرحه من أفكار تتصل بالذهنية العامة التي يفكر من خلالها في الأدب والنقد، تختزل «الأزمة النقدية» في أنها، خلال فترة طويلة اهتمت أكثر بـ«الشكل»، وأغفلت المضمون، وهي مطالبة بإعادة النظر في علاقة النقد الأدبي بالمجتمع ووظيفته ؟

لنقرأ مثل هذه التصريحات :

- عبد الله الغذامي : «من هنا نقول إن النقد الثقافي نظرية نقدية، ألسنية الأدوات ومعرفية القيمة وثقافية المضمون وهي نقد للأنساق آخذة بالمجاز الكلي والتورية الثقافية والنسق المضمر والدلالة النسقية. ونقول إنه بديل عن النقد الأدبي بعد أن فقد هذا النقد وظيفته، حينما بلغ حد التشبع من جهة ولم يعد قادرا على كشف الأنساق، وقد كان همه منصبا على جماليات النصوص وليس على ما وراء ذلك من أنساق مضمرة». (6)

- عبد الله إبراهيم : «هذه الخلفية الملتبسة لحال النقد لا تفسر الارتباك الحاصل في الدراسات السردية العربية فحسب، إنما تكشف لنا أنها تمربأزمة جدية، فقد انزلقت المجتمعات العربية إلى منطقة ثقافية مشوشة، وانتهى التعليم الجامعي إلى تبني فكرة التلقين، واعتمد مبدأ التلخيص، والاختزال، وليس التمثل، والحوار، والمشاركة، وإنتاج معرفة نقدية جديدة، ولعل ظهور الدراسات السردية في حقبة التحول هذه حال دون تقدير أهميتها، وتطويرها كمبحث نقدي جديد، وعليه فمن الصعب الحديث عن آفاق محددة للسردية العربية، إنما يمكن الحديث عن جهود فردية لم يقع هضمها وقبولها بصورة كاملة، وأحيانا يقع رفضها واستبعادها» (7).

كان بودنا تعداد الشواهد الدالة على هذا الوضع الذي نتحدث عنه. وبما أنه يكفي من القلادة ما يحيط بالعنق، نلاحظ أن عبد الله الغذامي يقر بأن «النقد الأدبي فقد وظيفته» لأنه بلغ حد التشبع ؟ ولذا فهو ينادي بضرورة انتهاج مسار آخر، يستطيع الكشف عن الأنساق المضمرة ؟ إنها مطالبة بالانتقال إلى ممارسة تقطع الصلة مع النقد الأدبي.

أما عبد الله إبراهيم، فينتهي به تشخيصه الواقع النقدي العربي، وهو يتحدث عن السرديات، التي ظل يراها «سردية» ؟ إلى استخلاص أنه من «الصعب الحديث عن آفاق محددة للسردية العربية». فما الذي جعل هذه الآفاق مسدودة أمام السرديات العربية ؟ وهل كونها جهودا فردية أو أنها مرفوضة من لدن البعض دليل على انتهاء آفاقها ؟

نلمس من خلال هذه الإشارات أننا أمام تصورات، تتخذ من واقع ممارسة نقدية موقفا لا يشي إلا بالانتهاء، أو «الموت» في زمن تسود فيه نبرة الحديث عن النهايات والموتات المتعددة.

ما يزال هناك متسع لما يمكن أن يضطلع به النقد الأدبي في حياتنا، وإن كنا لسنا ضد تنوع اتجاهاته وتياراته، والنقد الثقافي واحد منها. كما أننا نؤكد أن للسرديات آفاقا مفتوحة يمكنها أن تجعلها علما قادرا على التعامل مع أشكال سردية متعددة لما يتم الانفتاح عليها والاشتغال بها.

إن العجز والقصور ليسا في النقد كممارسة معرفية، ولا في السرديات كاختصاص علمي يعنى بشؤون السرد الأدبي وغيره. ولكن القصور يكمن في تمثل الدور الذي يمكننا من فتح تلك الممارسة وهذا الاختصاص على آفاق مشرعة للتجديد ومفتوحة على الاجتهاد والتطوير. هنا مكمن الخلل، ولعل الأسباب التي أتينا على بعض منها لتفسير كيفيات تعاملنا مع النظريات

والتصورات هو السبب الجوهري في ذلك. عندما نتجاوز ذهنية البحث عن «إبدالات» جديدة فقط لأنها جديدة، ونرمي ما كنا نشتغل به بالأمس على اعتبار أنه من تركات الماضي، ونحن لم نكلف أنفسنا عناء التساؤل: ماذا حققنا بواسطة الاشتغال بهذا التصور أو ذاك؟ أين يكمن الخلل؟ هل استنفذ العمل بالشروع الذي بدأناه؟ كيف يمكننا الارتقاء إلى مرحلة جديدة، بناء على ماراكمناه؟

لا نطرح مثل هذه الأسئلة التقييمية أو النقد ذاتية، لسبب بسيط هو أننا دخلنا إلى ممارسة تلك التصورات بدون أسئلة، ولذلك نخرج منها بدون إشكالات. إننا على الصعيد الفكري والنقدي نغير انتماءنا النظري والفكري كما نغير جواربنا. ولذلك لا ننجز تراكمات قابلة للتحول إلى نوع. ننتقل من إبدال إلى آخر، ومن منهج إلى آخر بين عشية وضحاها. فأنّى لنا، والحالة هذه، أن نحقق أدبيات وتصورات متواصلة ومتطورة؟

2 ـ هذا الوضع الذي حكم تصوراتنا، يدفعنا إلى ضرورة تحديد رهانات جديدة للنقد العربي، ونحن نضعه في نطاق النص المترابط لتجديد ذاته. هذه الرهانات هي:

أ ـ الوعي بالوجود والحدود والإمكانات.

ب ـ العمل على أن يكون له موقع عالمي.

ج ـ الفعل والوظيفة داخل المجتمع.

إن هذه الرهانات الثلاثة مترابطة فيما بينها لأن كلا منها يؤدي إلى الآخر: فبدون وعي النقد العربي بوجوده وضرورته لا يمكن أن يضطلع بوظيفته أو يكون له فعل داخل المجتمع. وبدون أن يكون في مستوى عال من خلال تمثله دورَه ووظيفته، وإدراك وجوده وحدوده لا يمكنه أن يرقى إلى مستوى العالمية.

كما أن الوعي بالحدود والإمكانات ضروري في هذا السياق، لأن ذلك يجعله يقوم بدوره الخاص بعد أن يكون قد حدده بدقة، وفق شروطه المحددة، لا أن يحلم بحل مشكلات ممارسات أخرى أو يحل محلها. فالناقد الأدبي لا يمكنه الاضطلاع بدور السياسي أو الاجتماعي،،، لطالما تم التداخل بين المناضل السياسي والناقد الأدبي فأخل هذا بالممارستين معا. وتلك واحدة من أكبر المعضلات الثقافية.

يمكن أن تكون للناقد الأدبي رؤية سياسية، بل إن هذا تحصيل حاصل، لكن إقحام رؤيته تلك في ممارسته النقد الأدبي يفسد عمله النقدي. والناقد الحقيقي هو من لا يجعل آراءه السياسية تطغى على تصوراته النقدية والفنية، ويستطيع خدمة المجتمع من خلال هذا الدور النقدي الذي يقوم به.

3 ـ إن آفاق النقد الأدبي العربي رهينة بتحقيق ما يلي:

أ ـ العمل الجاد على الانطلاق من الرهانات الثلاثة التي تحدثنا عنها ووضعها في نطاق التحول الرقمي لأنه إبدال معرفي حقيقي يستدعي التفكير وتجديد النظر والعمل.

ب ـ توسيع مجال اهتمام الممارسة النقدية بجعلها تنفتح على أشكال تعبيرية تتعدى المكتوب إلى الوسائط المتعددة والمتفاعلة.

ج ـ الانفتاح على تطوير المعرفة بأشكال تعبيرية توظف الصورة والصوت، وعدم الوقوف عند حد اللفظ المكتوب.

إن وضع هذه الأمور في مسارها الملائم هو الكفيل بتجديد النقد وثقافة الناقد وهو يسعى ليتلاءم مع مختلف الأشكال التعبيرية التي يفرزها العصر. أما الاكتفاء بترديد الأفكار التي لا تقدم الممارسة أو الوعي فإنها إما تشكك في إمكانية صياغة الآفاق، وهي بذلك تعبّر عن عجزها عن المواكبة والاستمرار، وإما أنها تنادي بالانتقال إلى الاهتمام بزوايا أخرى (البحث في الأنساق المضمرة)، وأتساءل كيف يمكن الانتهاء إلى فهم هذه الأنساق مع تغييب أشكالها وأنماط علاماتها التي بواسطتها تتجلى؟ وذلك هو موضوع الدراسة الأدبية بامتياز. أما إذا كان المقصود الحديث عن «جمل

ثقافية» لاتسندها جمل لغوية، فذلك اهتمام لا شأن له، فعلا، بالدرس الأدبي.

6 ـ على سبيل التركيب :

لقد راكم النقد الأدبي العربي أدبيات هامة في التعامل مع النص العربي، وقدم بذلك قراءات متطورة في الكشف عن البنيات والأشكال والدلالات، والعمل على تأويلها وخاصة في المرحلة البنيوية التي كانت حقبة غنية في مسار النقد العربي، رغم الصعوبات والمشاكل التي رافقتها سواء على مستوى المنهج أم المصطلح. هذه الأدبيات لا يمكن سوى العمل على تطويرها عن طريق مواكبة المستجدات التي تحققت على مستوى الدراسات الأدبية العالمية. ومن بين أهم العوامل التي تؤكد ذلك ما نجده في بداية تبلور النص الجديد : النص المترابط الذي هو وليد وسيط جديد في الإنتاج والتلقي. ولتحقيق ملاءمة على هذا الصعيد لا بد من اعتماد استراتيجية جديدة بقصد ترهين الممارسة، وذلك عن طريق الانفتاح على :

1 ـ **العلوم اللسانية والأدبية والإنسانية الغربية** : التي قطعت مراحل عديدة في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية والجمالية مثل اللغة والنص الأدبي وغير الأدبي،،،

2 ـ **السيميائيات** : لقد تطورت السيميائيات بعد المرحلة البنيوية وصار اهتمامها يتجاوز العلامات اللفظية إلى العلامات غير اللفظية. وذلك بالانتقال من النص إلى الصورة. كما أن تطور السيميائيات (الحكائية خاصة) يقدم لنا أدبيات جد متقدمة في هذا المضمار.

3 ـ **الاشتغال بالعلامات السردية غير الأدبية** : وحتى في مضمار العلامات اللفظية لا بد من تجاوز العلامات الأدبية (السردية، الشعرية،،،) إلى العلامات غير الأدبية التي نجدها في الخطابات الصحفية والقانونية والسياسية مثلا،،

4 ـ **الاشتغال بالصورة** : ويسمح لها هذا بالانفتاح على خطابات جديدة في التداول والتواصل الخاص والعام مثل : الخطاب التلفزيوني والسينما، وخطابات الرسوم المتحركة والإشهار،،، هذه الخطابات صار لها حضورها الكبير في التفاعل بين الناس إنتاجا وتلقيا. ولا يمكن للبحث الأدبي أن يبقى بمنأى عن هذه التحولات الكبرى في التواصل الإبداعي والجمالي. إن اشتغال الباحثين في الأدب بالصورة سيفتح لهم آفاقا جديدة في التعامل مع الوسائط المتعددة.

3 ـ **الانفتاح على النقد الفني** الذي يتعامل مع الفنون البصرية الأخرى مثل : التشكيل، الرسم،،، عن طريق الاهتمام بالبعد الفني والسردي الكامن في هذه الفنون. وسيمكن هذا الانفتاح ليس فقط في إثراء النقد الفني العربي، ولكنه سيعطي إمكانات جديدة لتطور السرديات لصلتها الوثيقة بهذه الفنون. كما أن تحديث البلاغة العربية وتجديدها والاستفادة منها يمكن أن يسهم في هذا التطور .

5 ـ **الانفتاح على الوسائط المتفاعلة** : وذلك عن طريق الاشتغال بالنص المترابط، والنص الإلكتروني، ومختلف الإنتاجات التي تتحقق عن طريق الحاسوب والفضاء الشبكي والتي بدأت تعرف في الواقع العربي اهتماما متزايدا من لدن فئات واسعة من القراء. وعندما لا تتدخل «المعرفة النقدية» في هذا المجال وتعمل على مواكبته وتوجيه العناية إليه تعريفا ودراسة وتحليلا ونقدا، سيظل المجال فسيحا للتيهان و«الفوضى».

هذه رؤوس أقلام لما يمكن أن تتوجه إليه اهتمامات الدارسين والباحثين في مجالات التربية والبحث العلمي عموما، ولدى المشتغلين بالنقد الأدبي خصوصا. إن هذه الاستراتيجية الجديدة تبين لنا أن النقد مطالب بالشيء الكثير، ورغم المنجزات العربية في هذا المجال والتي لا يمكننا سوى تثمينها والعمل على قراءتها قراءة نقدية تطويرية، نلاحظ أن ما لم يتناوله نقدنا هو أكثر

بكثير من المجالات التي اهتم بها إلى الآن، وأن في الأفق فضاءات فسيحة ولا حصر لها للعمل والبحث والاستيعاب. وأن كل الذين يقولون بـ«**موت النقد**» أو انتهاء «**وظيفة النقد**» أو «**صعوبة تحديد آفاق للسرديات**» لم يستوعبوا جيدا درس «السرديات» الأول والبسيط والذي يقضي بكون «السرد» موجودا في كل شيء. وما دام هو كذلك، فلا يمكننا سوى تجديد أدواتنا لدراسته أينما كان. وأن الذين يقولون بانتهاء النقد، لا يولون قيمة لما يمكن أن يفعله في واقعنا العربي الذي يهيمن فيه التسليم بالأشياء، أو تأويلها قبل فهمها. وفي صلة النقد بالنص، نجد أن هذا الأخير يتطور ويتبدل (ظهور النص المترابط أو الرقمي مثلا)، فمن أين لنا أن نفهمه ما لم نجدد أدواتنا ونطورها؟

إن النقد الأدبي مدعو إلى الانخراط في هذه الممارسات التي أومأنا إلى بعض تجلياتها ليساهم في تجديد عدته وإجراءاته وأسئلته إلى مفهوم النص في تطوره وتجدده. كما أن إدراج مفهوم «النص المترابط» ضمن موضوعات اهتمامه سيجعله منفتحا على الوسائط الجديدة التي تمكنه من النظر إلى الأدب في مختلف مستوياته، ومكوناته وعلاقاته بغيره من الممارسات الفنية والتقنية. وبذلك يمكن أن يتجدد النقد، ويسهم بذلك في تجديد الإبداع الأدبي والفني، على اعتبار أن تجدّد الوعي بممارسة أدبية كفيل بمد الممارسات الأدبية الأخرى بكل مقومات التجديد والتطور.

الهوامش والإحالات

1) على هامش مهرجان القرين الثقافي الثالث عشر المقام بالكويت 2 - 21 ديسمبر 2006، أقيمت ندوة فكرية تحت موضوع : ندوة «الخطاب النقدي العربي.. الإنجازات والأسئلة»، شارك فيها العديد من المشتغلين من النقاد العرب خلال الفترة 4 - 6 ديسمبر 2006.

2) أقيمت ندوة حول محمد برادة بالمعرض الدولي للكتاب بالدار البيضاء، 9 فبراير إلى 18 منه 2007، وشارك فيها العديد من النقاد من المغرب والمشرق، وكان الموضوع دور النقد في الحياة الثقافية المغربية والعربية.

3) كانت ندوة معرض الكتاب في دورته الخامسة والعشرين بتونس (27 أبريل و5 ماي 2007) تحت عنوان «رهانات النقد اليوم».

4) T. Todorov,La littérature en péril, (Flammarion, Café Voltaire, 2007)

5) منذ الموسم الجامعي 2003ـ 2004، وإلى الآن ينظم سنويا في فرنسا ملتقى سنوي حول «السرديات اليوم»، يشارك فيه مختصون يتداولون شؤون السرديات وقضاياها الخاصة، ويشرف على هذه الملتقيات الباحثون جان ماري شيفر وفرانسيس بيرطيلو وجون بيي: Francis Berthelot, John Pier et Jean-Marie Schaeffer

6) عبد الله محمد الغذامي، قدم ورقة تحت عنوان: «النقد الثقافي : من نقد النصوص إلى نقد الأنساق»، مهرجان القرين الثالث عشر.

7) عبد الله ابراهيم: دراسة في محور «السرديات» تحت عنوان الدراسات السردية العربية : واقع وآفاق، مهرجان القرين الثالث عشر.

قصة

قصـــص صوتيـــة

Nouvelles sonores

أنيس الرافعي

الصّـدع

على الكرسي. تحت المظلة. أمام البحر. وضدّا على كل التوقعات التي تروّج لعافية المشهد، حدث الانهيار بداخلي.

لم يكن انهيارا كاملا. فقط مجرد صدع صغير، مقطعي، وغير ذي بال حتى يستدعي أدنى نأمة قلق.

فالق جزئي عن المحور المركزي إذا أمكن القول، لكنه سمح بالكشف، منذ البداية، عند كعب السارية، تحديدا، عن بعض الحجر المتذرر كالحنطة الجيّدة وعن أسياخ الفولاذ الذي يعلو وجهه الصدأ.

صدأ رزين وجليل ومؤكسد وشاهد على ضراوة البناء.

بالطبع، كان من الممكن استدعاء الترميم على جناح سرعة نادل المقهى الذي كان من المفترض أن يقطع فجوة الصمت والسهو ليحمل بيرة أخرى بادرة، وها نحن قد بدّدنا سمعة الكسر.

لكنه البطء وما تحت الأظافر من جمر.

وبسبب البطء وبسبب الجمر. بسببهما دفعت واحدة، ألفيتني أتوغل وأتورط نحو بؤرة الصدع، وأنبش.

ثمة غمولة وثمة برد وثمة طحالب.

المزيد من النبش وقلة الحيلة التي لا تتذرع بالظلمة أو انعدام الجهات.

وهاهي الأسمال وهاهو الكرطون كأدلة لامعة على براعة الغش.

يعوي النبش ويهذي. يرغد ويزبد. لارسن لي فأسري بأصابع ليست في يدي تماما بين ضروس ودروس الإسمنت، حيث انحشر بين الضروس والدروس بشر كثر.

لا أعرفهم. لا أريد أن أعرفهم.

كل ما أعرف أنهم كانوا في قبضة الجمود مثل نوم غابة في الفجر.

محطما ومعفرا بالتراب بالعرق بالتعب، قضيت ليلتي الأولى في ضيافة الصدع.

أستيقظ صباح كل يوم، وأستأنف الهبش.

عظام وعظام أكثر وأكبر.

وحـــوش. وحـــوشي أنـــا، أنـــا نفســي، الرسميـــة

والمؤقتة، كنت قد كبلتها هناك بالسلاسل ونسيت.

قميص أرجواني أليف وناعم مثل الإفراط في الحرير لامرأة عذبني البحث عنها وهل أنا الذي دفنتها هنا؟ وهل نسيت؟.

أصوات وأنين كلما مضيت قدما في الصدع. أصوات مختفية عني تشبه صوتي وأنين هو أنيني.

فجأة، خفت خفت كثيرا وحسمت أمري على العودة فورا من حيث جئت.

على الكرسي تحت المظلة أمام البحر أقصد، وفوق هذا معرّضا بالكامل لابتسامة النادل الذي وصل أخيرا بالبيرة الباردة.

ياه، كم كانت صفراء صفراء.

خفت إن تقدمت أكثر وجدتني ميتا هناك.

الزوبعة

على الطوار الأيمن، كنت تسير في الشارع.

الشارع الذي من فرط ما مشيت فيه تعلّمت كيف تصير، أنت، غياب الشارع.

الشارع الذي من فرط ما مشى فيك تعلّم كيف يصير، هو، غيابك أنت.

شارع واقعي جدا، ضاج جدا، وشارع جدا.

فجأة، وبعد أن أضحيت ـ بضربة مزاج غير منتظرة ـ ضالعا في وسط الخطر المختل الذي يتفانى باستقامة في تأدية وظيفة القتل على امتداد هذا الشارع بالذات، توقفت وأغمضت عينيك.

أغمضتهما بعمق يعادل الميتافيزيقا حتى ترضخ لظلماتك. حتى تلفظ من رفوف دماغك كل الأضابير. حتى تزهر وتزدهر بالنسيان. حتى لا تستدل على نفسك بالسبابة. حتى تقترب من أن تغدو شخصا آخر لا يعرفك ولا تعرفه. حتى تصبح صفحة بيضاء. وحتى ترسم بخيالك على هذي الصفحة البيضاء سهلا، صامتا، حزينا، تخلص فيه الريح، وهي واثقة الخطى تمشي ملكا، لحفيف يماثل السكين على حجر المسّن.

وصلت، إذن. وبعد حين سوف تداهمك الزوبعة.

أغلق عينيك أكثر كي تعجّل أعماقك بالأمر.

أذنيك أسددهما كما يجب وهكذا لا رمال بمقدورها أن تتسلل إلى داخلك.

احذر أن تطلق ساقيك للجبن أو أن تغير اتجاهك قيد أنملة من كل هذا المجال الشاهق الكاسح المندفع صوبك.

صوبك لوحدك.

فقط صوّب نفسك إليها. فقط سر فيها. فقط در معها واصعد. فقط در واطحن. فقط اصعد واطحن. فقط در واصعد واطحن معها وبها ولها.

مثلها انبحْ والحس الأرض والجماجم العارية ليتسلى الأطفال. مثلها تماما انطلق دون هدى وانفخ المزمار بكل حنجرتك. مثلها بالضبط حرّك الخذروف الذي يؤلف الدوامة تلو الدوامة. مثلها مثلها صر مذنبا ضائعا في السماء لكن عالي المنازل والمرتبة.

كن قاسيا. كن بلا رأفة. كن بلا قلب.

اضرب التنك والهندباء.

دس. أطح. وتجاوز الحدّ.

فرقع عظام السهب كالأواني... أقرب إلى اللحن... أقرب إلى اللحن.

لا تأبه. ولا تبالي. ولا تكترثْ.

الأشجار بعدك لن تستخدمها الحساسين والخضرة محظورة إلى يوم الدين.

أدخل إلى رأس المينتور، وصر أنت المينتور.

الزوبعة ليست شيئا يهبّ بغتة من بعيد. ليست شيئا

لا يمت بصلة. إنها أنت وأنت هي. إنها شيء ما في جوفك. وجوف ما فيه شيء منك. وكل ما عليك فعله أن تنقاد إليها ولا تفتح عينيك مطلقا حين سيتقدم منك، الآن، في وسط ذلك الشارع، أحدهم... أحدهم ما يربت بعنف على كتفك، فتتلاشى الزوبعة.

المايسترو

إدمان الكوريدا، قاد المايسترو إلى تأليف الثور.

وفعلا، استطاع أن يضع الثور بكامل مقاماته داخل سيمفونية.

لكن، خشية أن يهرب الثور عبر الأراضي الشاسعة لروحه، هو الذي رواه كثيرا بعواطف يديه. هو الذي أسدل عليه سياجا في منتهى الأحاسيس. هو الذي والذي قيّده إلى سارية الأعصاب وزوّده بكافة أسباب البرسيم، فقد كان من الضروري أن يحمله معه إلى الحفل.

في تمام الغفوة كان الثور ماضيا. لا حرونا ولا طاغيا. ماضيا في تمام الغفلة كان الثور. لا هائجا ولا هادرا.

خافتا خفيضا كآثار أقدام بعيدة بعيدة على الثلج كان الثور ماضيا ماضيا، حتى هوت على ظهره كلسعة برد عصا المايسترو. عندها، أفرد حجمه. رفع هامة رأسه. شحذ قرونه، ثم هجم على الموسيقى.

في الصاجات في الصنجات أصبح الثور.

في الأبوات في البيكلوات أضحى الثور.

في الكورنوات في الكلارينات صار الثور.

في الهارمونيكات في الترمبونات أمسى الثور.

الثور في الفيولنسيلات في التشللوات.

الثور في الريكوردات في الكونترباصات.

الثور في السنتورات في الأرغولات.

الثور في المندولينات في الساكسفونات.

حركة أولى تنصرم من السيمفونية، والثور روعه في النغم.

حركة ثانية، والثور لا يتريث في اللحن.

حركة ثالثة، والثور هو الثور.

حركة رابعة على وشك الدخول، والمايسترو في الحيرة في الخوف من وطأة من غصّة الثور.

قاتل نفسه لأجل أن لا تقع الكارثة. أراد صدّه. أراد إبطاله. أراد امحاءه.

الثور يأبى أن يلتئم أو أن يندمل.

المايسترو يوّلي روحه والعصا شطر الصالة الغاصة عن آخرها بالجمهور، ثم مثل شهوة لا تطيق ثيابها مثل غيمة سمائها، يطلق سراحه ليشق دربه إلى أول القتلى.

سابـــــاط العـرّافـة

مبروك صالح المناعي

مفاجأة سارة من الأخت الكبرى لأختها الصغرى، من ضاحية إلى ضاحية جاءت الحاجة ربح تزور أختها جميلة بعد غيبة طويلة.

طرق باب منزل جميلة ذات عصر فأسرعت تفتحه فإذا بها وجها لوجه أمام أختها الكبرى العزيزة عليها المتغيبة عنها منذ مدّة، احتضنتها بقوة وراحتا تتبادلان القبلات والعبارات والعبرات.

ثم أدخلتها إلى البيت حيث دلفت الحاجة ربح تتمايل في مشيتها لعامل التقدم في السن مع البدانة المفرطة إذ تجاوز سنها الستين بينما أختها وبعلها في مرحلة الشباب.

جلست الحاجة ربح في قاعة الجلوس بصعوبة بمساعدة أختها حيث ناولتها سلّة ملآنة فاكهة وحلوى وهي تهتف :

ـ خذي... هذه للأبناء أبقاهم لك الله.

وأطّل بعل أختها فسلم عليها بحرارة مبديا نحوها علامات التقدير الفائق والاحترام البالغ ثم خرج فورا لاقتناء ما يلزم لواجب الضيافة. وما تأخّر أن عاد بقفة بها اللحم والبقول والفاكهة.

ثم عاد الأبناء من المدرسة ففوجئوا بزيارة خالتهم حيث اهتزوا فرحة وابتهاجا بمن هي في مقام الجدّة منهم لأن جدتهم لم يدركوها. احتضنوا خالتهم الواحد تلو الآخر ثم جلسوا إليها في انشراح ونشوة لأنهم لم يروها منذ مدّة طويلة وجلست أمهم تحدثهم عنها وعن الذكريات الأسرية الجميلة بينما سألتهم الحاجة عن الدراسة فأخذت توصيهم بالاجتهاد وتوجههم إلى سبل البذل والمثابرة من أجل مستقبل زاهر.

باتت الأخت عند اختها وفي ضحى اليوم التالي استأذنت للعودة فالتمست من صهرها أن يشيّعها، وبعد أن ابتعدا عن المنزل أخرجت من صدرها ظرفا وناولته إياه ففوجئ بحركتها مستغربا أمرها فبادرت موضّحة :

ـ إنها رسالة وردت عليّ بالبريد، مجهولة المصدر، من حسن الحظ أن بعلي قد خرج من المنزل فلم يطّلع عليها، قرأتها لي ابنة الجيران ففهمت الموضوع، إنها في شأن ابني، إنك تعلم طلاقه لزوجه منذ سنوات، وقعت في الأثناء محاولات تدخلات كثيرة لإصلاح ذات البين دون جدوى وخاصة أن لهما ولدا عمره اليوم ثماني سنوات... فاجأتني هذه الرسالة التي يوجهني مرسلها إلى عرّافة ماهرة بتونس العاصمة. ها أن لديك العنوان فالرجاء مصاحبتي إليها. إني أطمئن إليك ولا أثق في غيرك إذ عهدتك ذا أخلاق حميدة فجئتك لتساعدني كي ننقذ الزوجين ونحفظ

ذلك الطفل وليبق السّر بيني وبينك دون أن تخبر أختي به.

فتنهد ثم ردّ عليها :

- لابأس عليك... سأساعدك بإذن الله والأمر كما ترغبين فلن يسمع بالسرّ أحد.

ووصلا إلى الطريق العام فتوقّف صهرها بالمحطّة بنيّة انتظار الحافلة لكنها نبّهته :

- لن نركب الحافلة بل اطلب لنا سيّارة أجرة لنربح الوقت ونغنم الراحة.

وأقسمت عليه مسبّقا أنها ستدفع كافة المصاريف وألاّ يشغل باله بالدفوعات.

أثناء السفرة القصيرة سحب صهرها محمود من جيبه ذلك الظرف وأعاد قراءة تلك الرسالة القصيرة الموجزة وجعل يتشبّت في العنوان لأن الخط كان رديئا فاستطاع أن يركّز على أحرف الجيم والزاي والراء. واقتنع بأنّ المقصود هو نهج الجزائر فطلب إلى السائق أن يتوقف بحذاء ساحة المنجي بالي حيث نزلا ثم سلكا نهج الجزائر وتوقفا عند الرقم المذكور لكنهما لم يجدا به العرّافة المذكورة. فقال محمود : ربما المقصود هو نهج الجزيرة!... وهما بآخر نهج الجزائر فعرّجا إلى اليمين حيث سلكا نهج الجزيرة ثم توقفا حيث الرقم المذكور دون أن يجدا به العرّافة المعنية.

سأل محمود أحد التجار : هل يوجد نهج له علاقة بالجزيرة أو الجزائر؟... فقال له: ثمّة نهج عاصمة الجزائر، متفرع عن شارع الرئيس حيث توجد قاعة الأخبار. سار الثنائي مع نهج الجزائر ثم عرّجا أمام باب البحر إلى اليمين فقطعا شارع فرنسا ثم مرّا بجانب ابن خلدون الأيسر ودلفا أمام الكنيسة الكبرى، وما إن بلغا ناصية قاعة الأخبار حتى عرّجا يسارا إلى نهج عاصمة الجزائر، أخذ محمود يتابع الأرقام إلى أن وجد الرقم المذكور حيث لا وجود لعرّافة بالمكان فسأل نادلا بمشرب فردّ عليه : ربما الذي تبحثان عنه نهج الجزائري وهو متفرع عن نهج الملاّحة ويسمّيه العامّة : «صبّاط الدزيري» لأنّه مسقوف.

عاد إلى شارع الرئيس فلاحظ محمود أن الحاجّة بدأت تتعب فجلسا خلف ابن خلدون للاستراحة، ثم سارا بنهج روما إلى أن انخرطا بنهج الملاّحة وفي منتصفه تقريبا لحظ محمود لوحة في ناصية كتب عليها نهج الجزائري فهتف : أخيرا... هاهو النهج!... ففي بدايته وجدا به ساباطا تحته فتح باب على مصراعيه مخطوط فوقه الرقم المذكور فولجا بهوا اتّخذ قاعة انتظار، وجدا به عدة نساء جالسات ينتظرن أدوارهن.

جلسا بجانب سيدة بدت ذات هيبة ووقار، سألتها الحاجة عن كيفية الاستقبال فأعلمتها أنّه تلقائي وليس هناك مكلّف به فاستشارتها عن تلك العرّافة فأفادتها بأنها يهودية وطريقتها في الإخبار بالورق.

من حسن حظ الحاجّة وصهرها محمود أنّ عددا الحريفات المنتظرات كان قليلا، فحان دورهما بعد نصف ساعة فدخلا غرفة شاسعة تتوسطها طاولة كبيرة جلست إليها امرأة مسنّة كأنها برميل، وضعت أمامها كومة من أوراق اللعب.

رحبت بهما قارئة الورق فأدلت إليها الحاجّة بمكنون مشكلها سائلة إياها أن تجد لها حلاً لإصلاح ذات البين لابنها مع كنّتها المطلّقة.

اندفعت العرّافة تطرح السؤال تلو السؤال وتطرح الورقة حذو الورقة والحاجّة تجيب وتشرح وتوضّح. ثم أخذت العرّافة تنظر في الورق مردّدة عبارات مبهمة في تعليقات وتساؤلات وفي الختام خاطبت الحاجة في قرار حاسم :

- اسمعي يا سيدة... ستعالجين وضع ابنك بطريقة سيدي أبي الحسن، سأمدّك بدعاء له، عليك أن تذهبي إلى شاطئ البحر فتقفي قبالة الأمواج حيث تنثرين هذه الحبوب في المياه ثم تبسطين يديك وتدعين بهذا الدعاء المأثور.

ثم ناولتها وريقة بها الدعاء المأثور وسلمتها قليلا من الحبوب المذكورة.

سألتها الحاجة عن قيمة أجرتها فدفعتها لها ثم خرجت تتبع صهرها، وبعد قليل سألته عن الدعاء فلقنها إياه إذ كان قصيرا وسهلا وباللهجة العاميّة.

بعد ذلك طلب إليها سيارة أجرة وعاد كل منهما إلى منزله بضاحيته.

****

جلس محمود وزوجه جميلة أمام الشاشة الصغيرة يتابعان تحقيقا تلفزيا حول ظاهرة الطلاق فمر بذهنه الشريط السالف الذكر الذي عاشه منذ أسبوعين مع صهرته الحاجة ربح.

وإذا بزوجه تهتف :

ـ نسيت فلم أعلمك بخبر سعيد... معجزة يا سي محمود... ذكّرني هذا البرنامج بمشكل ابن أختي... قابلت يوم أمس بالسوق قريبتنا : الطايعة فبشرتني قائلة : ابن أختك أرجع زوجه بعد تلك السنين من الفرقة.

فردّ عليها دون أن يهتزّ للخبر :

ـ ربي عنده كل خير... تهاني! ...

لكنّه سرح يفكّر مستغربا: ما صدّقت تلك العرّافة ولن أصدّق أي عرّافة، لكنني رافقت صهرتي مجرّد مرافقة كدليل فحسب وكمعين تقديرا ومساعدة لها. والباقي لا يهمنّي لأني متمسك بالحديث الشريف: «كذب المنجمون ولو صدقوا».

قطـار المحطّات المجهولـة

عمر السّعيدي

القطار الذي أركبه الآن لن تدركوا معناه إذ ليس له الشكل الذي تعرفون ولا يصدر ذلك الصفير الذي تحتفظ به ذاكرتكم، ولا تحدث عجلاته الحديد خبطا على السكة الحديد. قطاري هذا لا أعرف له موعد انطلاق أبدا، لأنه مسافر منذ الأزل قبل أن أعي الدنيا كان مسافرا وبعد أن وعيتها ظلّ مسافرا كنهر ينساب هادئا على أرض سهل. أنا الآن تائه، كبؤرة من ضوء بين عتمة خفيفة وظلمة حالكة كالّذي حشر بين كراكيب في عربة قطار وسطى حركتها محكومة بين أول مغامر وآخر منهك. القطار الذي يسافر بي الآن لا يمر بمحطات نزول ولا يحتاج إلى مكاتب استعلامات ترشد سائلا إلى موعد انطلاق رحلة أو نهايتها. قالوا «هنا لا يمكن لأحد أن يكون عالما بالمواعيد. وما أنا بنبي حتّى يوحى إليّ ولن أكون، إذ أنا مغرم بالنساء وبتركيب حكايات من وحي الخيال. آمل أن لا تكون لي عونا على النار. بعضهم يقول إنّ رحلة القطار قديمة قدم الدهر، لا بل هي الدّهر. وبعضهم يقول لا إنّها ناشئة، أما أنا فلم أهتم بالأمر خوفا من أن أتيه بين المفاهيم. مواضيع كثيرة غير معقدة تحتاج مني وجهة نظر أكثر عقلانية هذه الأيام، ولهذا لم تشغلني بداية الرحلة ولا موعد توقفها بقدر ما شغلتني ما هيتها. وتوقف القطار لا يعني غير تمهله لما يقترب من محطة لا اسم لها ولا عنوان لينزل راكب ويصعد آخر. مسافرون على الدوام لم يتفقوا على محطة نزول وما تعرف بعضهم على بعض أبدا أو سافر بمحض اتفاق. لاشيء جمّعهم غير الصدفة، أما ترجّلهم فهو الوحيد الموحد في هذه الرحلة التي لا شيء فيها يقينيا غير حتمية النزول.

قد تجدون صعوبة في تصديق ما أقول لأنّكم لم تعرفوا قطّ قطارات بدون ملامح. كل القطارات، عربات تجر عربات، تجرها قاطرات. وكلها تنساب على سكة الحديد كالثعابين تنفث دخانا وتصفر تنبيها للغافلين أو المتهورين وكلها تتمهل وهي تدخل المحطات وكلها تزعق وهي تغادر، ورغم ذلك أقول لكم إن قطاري يختلف عن هذه القطارات وحتى لا أزيد دهشتكم سوف أحدّثكم عن قطاري كما لو كان ذلك الذي تعرفون. أقوم بذلك فحسب لتقريب معنى المعنى الذي لا تدركون، لأن قطاري ليس حتما قطاركم، وإنّ تحسستم جنباته ووطأتم أرضيته واستمعتم إلى دويه وشاهدتم أبوابه تفتح لتتقذف بركاب عجلين مثقلين بأمتعة السفر وشدكم دخانه المتصاعد في السماء الرحبة.

حين أفقت كنت كالواقع بين حالتين، حالة الوعي واللاوعي، ملقى بعربة من عربات قطار يتقدم منسربا في طريق نحو محطة لا نهائية، لا أحد من الركاب يستطيع أن يتكهن متى يكون الوصول!. الكل يقول إنّه

ركب القطار في لحظة ما كما ركب الجميع. نزل من رحم الأم باكيا، انطلقت زغرودة من هنا وعلا البشر وجها من هناك وأحس الجسم الطري ألم ضربة الداية على مؤخرته وهي ترفعه من الساقين ليندفع الدم من القلب إلى الأعلى راويا خلايا الجسم.

العربة ملأى بوجوه لا أعرفها. رجال، نساء، أطفال، شبان، شيوخ، عجائز، رضع. الكل يتبادل الحديث قتلا للسأم وطول الرحلة. أجلس على مقعد وثير ويجلس إلى جواري شاب ركب حديثا، يبدو أكثر حيوية ونشاطا مني. أمامنا يجلس زوجان في مقتبل العمر. عربتنا من الدرجة الأولى. إذن هي أكثر راحة من العربات الأخرى. المكيف الهوائي يرطب جوا يبدو حارقا بالخارج. أجلس في مكان قريب من عتبة الخروج ويصلنا تذمر ركاب الدّرجة الثانية وحركات مراوحهم اليدوية وربما احتجّ بعضهم قائلا: لم لا يكون التكييف عاما.؟. حاولت أن أتذكّر كيف حظيت بهذه المنزلة، لا أذكر أنّي تعبت من أجل ذلك! فلا مال زائد دفعت ولا واسطة استخدمت. كل ما أذكره أنني كنت أنفق دون خشية إملاق والمال لا ينتهي. ربما سمعت أمي تقول: «أدع لوالدك فقد كفاك عناء التعب من أجل اللقمة وعلمك إلى أن قلت كفى تعليما لا أريد المزيد».

لا أدري كيف وجدت نفسي أطرح على من يشاركنا العربة السؤال الآتي «وأنتم كيف حظيتم بمكان هنا والحال أن الاكتظاظ كبير والمتطلعون إلى الرفاهية كثر» من يجلس إلى جانبي قال «قمت بجولة في سوق المدينة المكتظ فنشلت محفظة مالية منتفخة، ها أنا أستفيد منها. الشاب وزوجته قالا: «يعلم الله كم تعبنا واجتهدنا من أجل الحصول على هذين المقعدين، نسأل اللّه أن يمتدّ بنا العمر لننتعش ببرودة المكان ونستمتع برؤية جمال الطبيعة الخلاب. يحنو الشاب على زوجته فيتلامس رأساهما وتلمع الشهوة في عينيهما. يتهامسان وتشع ابتسامتهما. ينظر إلى بطنها النافر ويشير إلى الجنين القادم، فتبتسم. لم تمرّ غير لحظات على هذا المشهد حتى فوجئت بها تجلس وحيدة وقد تخفّى جسدها بملاءة سوداء وتمرّد سالفاها الأشيبان على غطاء رأسها وابنها بجانبها يقول: «كم كان عمر أبي عندما افتقدته في تلك المحطة. لما فاجأكم الصّوت قائلا: عبد الله ينزل؟، فلا تجيب وتبكي في صمت. ينتشلني من المشهد المؤثر شيخ يدعوني أن آخذ بيده حتى دورة المياه. أهب لمساعدته.

كان شخصا فانيا ثقيل الحركة. تنهد قائلا: «يا بني سئمت الإقامة بين هؤلاء. امتدت بي الرحلة حتى تعبت. أرغب في النزول فأسترد أنفاسي وأؤدي صلواتي قضاء، لكني لا أعرف المحطة كل ما قالوه لي «اركب هانئا يا جدنا ولا تنشغل بالنزول حتى يطلب منك في محطّة لا تعرفها. هذا القطار غريب. نعم غريب يا بني لا تنزل أنّى تشتاء ولكن تنزل أنّى يراد لك أن تنزل.

علا الصياح فالتفت إلى اليسار حيث مصدر الصوت. كانت الصائحة امرأة قد أخذها ألم الولادة. عمّ السكون العربة وحين صاح المولود زغردت امرأة. قلت أتكون هذه الفرحة بالولادة أم بالخلاص؟. أجابني راكب: بل هي الحياة تتجمل بالولادة والخلق معا، ولم تهنأ الأم برضيعها إذ ما إن انتهت زغرودة الفرح حتى ارتفع صراخ الفراق. سألت ما الذي وقع؟ قيل لي: نزل الرضيع في أول محطة، أيكون غير قادر على تحمل العناء فآثر الانفعلات من الوجود مبكرا؟. وبينما أنا في تيه اللّحظات وغرابتها إذ برز بالعربة كهل أعور يحمل صندوقا فيه سجائر وشنغوم ومحارم ورقية يعرض بضاعته وكأنه يستجدي فترتفع آلامه حتى السماء. كان أكبر مني سنا ورغم ذاك كان مصرا على أن يبيع بضاعته. هل كان عناؤه رحلة أم عذابا؟.

بدأت أستشعر اقتراب النهاية. المحطات بدأت تتسارع، تتناسخ، ينزل ركاب ويصعد آخرون. يركب البعض لأمتار لا غير، ثم يطلب منه النزول. وآخرون أرهقهم طول الجلوس على الكراسي الوثيرة. بعضهم كان راغبا في رؤية جبل تكسوه الخضرة أو الثلج وبعضهم الآخر كان يرغب في المرور بمحمية طيور

وآخرون كانت أمنيتهم أن يشاهدوا منازل القرميد، ولكن قلة منهم فقط تتحقق بعض أمانيهم.

تناقص الركاب أزعجني. ذهب أغلب الذين عرفتهم. صرت كمن يعيش في عزلة. لم تفرغ العربة ولكن تجدد الركاب في كل محطة ولم يبق غيري والشيخ الذي عرفته وأنا شابّ. أبيض قوده وتقوس ظهره ورغم ذلك طالت رحلته، وما زال يحدثني عن السفر والقطار ومحطات النزول. قال لي: «لا أرى مانعا إن أحسنت اختيار اللّغز!». قال: «أليس غريبا هذا القطار، تركبه دون أن تقتطع تذكرة، تختار لك محطّة نزول لا تعرفها، وتطلب للسفر وأنت لم ترتح بعد. ويطيلون رحلتك وأنت فاقد لشهوة السفر أصلا؟». قلت: «هذا ما يؤرقني.»!

للأزرق أغنيتي

محمد الهادي الجزيري

للعالق بالباب الخشبيّ

للمتفشّي في الثوب البحريّ

للمتململ حذو الرمل وفي لغتي

للأزرق أغنيتي

وله الأسماء الحسنى، منها:

المنشفة...السروال الضيّق...

قميص النار...لحاف الفتنة

منها أيضا :

الولاعة تلك التي تشتعل حين تهزّ بها يدك

وتشتعل حين تسلمها يدك للنسيان.

للأزرق أشكال شتى في ذاكرتي :

أفق مثلا

وقطار إفتكك منّي

ومضي يصهل في مقبرة الألوان.

بلاغ عاطفي (1)

التذاكر المتوفّرة بشماتة

قاطع التذاكر المحايد

الصباح اللامبالي

المسافرون المتمسّحون بظلك

الساعة العاشرة وخمس وثلاثون دقيقة

القطار المصرّ على الانطلاق في موعده

كلّ هؤلاء الأغبياء

أظفتهم إلى قائمة أعدائي.

بلاغ عاطفي (2)

بمناسبة صدور ضحكتك الشعريّة عن دار السحر

يستظيف الحنين قلبي

بقيّة أيّام العمر

دون استثناء العطل الرسميّة

والأعياد الدينيّة والوطنيّة والقوميّة.

البرنامج:

كلمة السيّد الصبر

يلي ذلك نواح فرديّ للروح

ثمّ الجنون الجنون الجنون

الهلاك المبين.

الدعوة مفتوحة لك أنت فقط.

بلاغ عاطفي (3)

يعلم السيّد المقيم في الشمال

الرياح والسيّاح والطيور المهاجرة

كافة سكان الجنوب

أنه يشكو إلى الله:

المسافة

والريا والسياح والطيور المهاجرة

وكافة سكان الجنوب

ويبرّئ نخلته من كلّ شبه

الذهاب عميقًا في الأشياء

المكي الهمامي

(1)

قرب طاولة الليل
أقبع طفلاً غريب الأصابع، أكتب
ضد الفناء، وأمنح رؤياي أشجار روحي
وأضرم، في ظلمة الكون، وجه المطر...
البياض يجاهد أن يتمزق منتشيا، ويجاهد
أن يتقدم في الموت، أعمق
من شهقة، ويجاهد أن ينتحر...
في البياض ـ هنا ـ في بياض البياض،
أرى وجهها يتفتح كالرغبة الناهدة...

(2)

كل شيء،
يحاول أن يسترد حرائق أسلافه
من دمي وأنا، ههنا، غارق في الغياب...
وحيدا،
أحن إلى جسد التوت، هذا الكتوم
كثيرا، أحن إلى صوته الوثني يخرب ذاكرتي
بالضياء الحميم، أحن إلى كل قطعة شكلاطة
فيه، تغمرني باللعاب الرجيم، وتصبغ خدي،

مِثْلَ الصِّغَارِ،

بِسُكَّرِ سُمْرَتِهِ الزَّائِدَةْ...

(3)

فِي فَضَاءِ الْمَغَازَةِ،

تَخْتَارُ صَابُونَهَا جَيِّدًا. تَنْتَقِي،

بِعِنَايَةِ آلِهَةٍ، عِطْرَهَا الْبُوهِيمِيَّ

وَأَلْوَانَ زِينَتِهَا...

وَتُحَدِّقُ فِيَّ بِدِفْءِ الْفَرَاشَةِ،

مُوغِلَةً فِي الذُّهُولِ. تَشُدُّ عَلَى رَاحَتِيَّ،

عَمِيقًا. وَنَدْخُلُ فِي شَارِعٍ مُظْلِمٍ...

كُنْتُ أَتْبَعُ، مُنْخَطِفَ الرُّوحِ، صَرْخَتَهَا. وَأُغَنِّي

نَشِيدِي عَلَى وَقْعِ خُطْوَتِهَا الْعَائِدَةْ...

(4)

الْمِيَاهُ مَفَاتِنُهَا،

وَالْفَرَادِيسُ مَخْتُومَةٌ بِظِلَالِ أَصَابِعِهَا،

وَالْكَمَنْجَةُ – تِلْكَ الْغَرِيبَةُ – بُحَّتُهَا

فِي لَيَالِي الشِّتَاءِ ...

(أُحِبُّكَ جِدًّا – تَقُولُ – أُحِبُّكَ،

فَاكِهَةٌ مِنْ جُنُونٍ لَذِيذٍ يَدَاكَ،

وَحُزْنُكَ نَافُورَةٌ مِنْ حَنِينٍ...)

قَطِيعٌ مِنَ الأَيِّلِ الْمُتَوَحِّشِ يَغْبُرُنِي،

كُلَّمَا أَسْدَلَتْ شَعْرَهَا الْمُتَعَثْكِلَ

فَوْقَ ذِرَاعَيْنِ لَوْزِيَّتَيْنِ...

هُنَالِكَ فِي لَيْلِ شَهْوَتِهَا وَغَرَابَتِهَا،

كُنْتُ مُحْتَرِقَ الْقَلْبِ قُدَّامَ تِمْثَالِهَا،

أَتَأَمَّلُ كَالْقِطَّةِ الشَّارِدَةْ...

(5)

هِيَ ذِي مِهْنَتِي،

أَنْ أُدَغْدِغَ أَشْوَاقَهَا...

فِي الْمَسَاءَاتِ، أُجْلِسُهَا

فَوْقَ عُشْبِ الْمَبِيتِ الطَّرِيِّ. أُحَدِّثُهَا

عَنْ رُؤَايَ الرَّهِيبَةِ فِي الْحُلْمِ.

أُطْعِمُهَا الشُّكُلَاطَةَ وَالتَّبْغَ

[كُنْتُ أُرَاوِحُ بَيْنَهُمَا، دَائِمًا، قِطْعَةً، قِطْعَةً...]

....

....

....

ثُمَّ أَصْعَدُ فِي سُلَّمِ الصَّمْتِ،

مُنْكَسِرًا، وَوَحِيدًا،

كَمِشْنَقَةٍ بَارِدَةٍ...

(6)

رُبَّمَا الْتَبَسَ الْمِلْحُ فِي صَوْتِهَا بِخَلَايَايَ،

إِذْ نَتَشَابَكُ فِي وَلَهٍ ....

أَتَنَفَّسُ لَوْعَتَهَا. وَأُهَاجِرُ مِنْ غَبَشِ الإِبْطَيْنِ

إِلَى مَلَكُوتِ الْغُمُوضِ. وَأَضْرِبُ

فِي أَرْضِ أَسْرَارِهَا كَالْمُرِيدِ،

غَرِيبًا تُطَوِّحُ بِي الرَّغَبَاتُ.

وَأَمْنَحُهَا ذَهَبِي وَفُصُولِي...

(كُلُّ هَذَا دَمِي، قَلَقِي،

وَصَهِيلِي)، أَقُولُ. وَأَذْهَبُ

فِي مَائِهَا، شَاهِقَ الْغُنْمِ،

مُنْسَحِقًا وَسَطَ الْهَدْهَدَةِ...

(7)

سَأُقَدِّسُ خَمْرَتَهَا، إِذْ أُضِيءُ السَّمَاءَ الأَخِيرَةَ

عِنْدَ حُدُودِ نَوَاقِيسِهَا، وَأَشُدُّ الصَّوَارِي

إِلَى بَرْقِ شَهْوَتِهَا، وَأُغَوِّرُ عُمْقَ دِمَاهَا...

حَفِيًّا بِهَذَا الْخَرَابِ الطُّفُولِيِّ،

أَدْخُلُ سُرَّتَهَا كَاللُّصُوصِ الْقُدَامَى. وَأُودِعُ

فِي قَبْوِهَا تَرِكَاتٍ مِنَ الْفَرَحِ الطَّلْقِ وَالشَّبَقِ

الْمُتَشَرِّدِ، وَالنَّمْلِ يَرْكُضُ مُرْتَبِكًا فِي رُؤَاهَا...

حَفِيًّا بِشَنْقِي،

أُبَارِكُ أَوْهَامَهَا ،

وَأُمَزِّقُ قَلْبِي بِخِنْجَرِ شَهْقَتِهَا الصَّاعِدَةِ...

قصـــائـد (*)

ترجمة : صلاح حسن

روتخر كوبلاند الذي أصدر أكثر من خمس عشرة مجموعة شعرية يعد من أكثر الشعراء الهولنديين عمقا وشفافية، وتمتاز قصائده بحبكة قصصية تعتمد المفاجأة في نهاياتها هو حال قصيدة النثر الفرنسية.

يبدو شعر كوبلاند بسيطا للغاية لأول وهلة ولكن الحس الداخلي واللغة الحلمية الصافية هو ما يمنح شعره قوة وجمالا كالسهل الممتنع. سبق لكوبلاند أن فاز بعدد مهم من الجوائز الشعرية في هولندا و ألمانيا وأمريكا وترجمت نصوصه إلى لغات عدة.

الخسة الصغيرة

استطيع أن احتمل كل شيء،

منظر الحبوب المتيبسة،

الأزهار الذاوية، العزلة

واستطيع أن أنظر إلى البطاطا وهي تقتلع

من الحقل دون أن يرف لي جفن،

في مثل هذه الأمور أكون صلبا حقا.

لكن أن أرى خسّة صغيرة في أيلول ،

زرعت للتو ، لم تنضج بعد

في حاضنة رطبة ، فلا.

تحت شجرة التفاح

كانت الساعة حوالي الثامنة

حينما عدت إلى البيت

وكان الطقس ناعما بشكل نادر في هذا الوقت

من السنة،

المصطبة جاهزة في الحديقة

*) مختارات من الشعر الهولندي المعاصر ، تقديم وترجمة صلاح حسن.

جلست وأنا

أنظر إلى جاري الذي

مازال يحرث حديقته، جاء الليل من الأرض

و ضوء كان يزداد زرقة يحيط

شجرة التفاح

وببطء ازدادت الأشياء روعة كما لو كانت حلما

رتابة الأشياء اختفت

لتحل محلها رائحة التبن ، من جديد كانت
لعب أطفال مرمية

بين الأعشاب و في البيت بعيدا هناك

كركرة الأطفال و هم يستحمون

تصلني إلى حيث أجلس

هنا تحت شجرة التفاح.

و بعدها سمعت

خفق أجنحة الوز في السماء

سمعت كيف كانت الأشياء تصير

هامدة وفارغة

لحسن الحظ جاء شخص وجلس

بقربي ، وبالتحديد كنت أنت

التي جاءت إلى جواري

تحت شجرة التفاح ،

لحظة شفافة ودافئة

نادرة في عمرنا.

رحيـــل

الرحيل شيء آخر

ليس مثلما تتسلّل من البيوت

تغلق الباب بهدوء خلف حياتك

وتغادر دون رجعة.

ستبقى شخصا ينتظرك آخرون.

يمكنك أن تصف الرحيل

كما لو أنه شكل من البقاء

لا أحد ينتظر

لأنك مازلت موجودا

لا أحد سيودعك

لأنك لن ترحل

مغادرة البنات

كان يتوجب عليهن بالضبط المغادرة،

رأيت ذلك على ملامحهن التي بدأت

تتغيير ببطء من الطفولة إلى النضج،

من الماضي إلى الحاضر.

عندما كنّ يقبلنني كنت أشم وأشعر

بملامسهن التي لم تعد لي

مثلما في السابق،

عندما كان لدينا متسع من الوقت.

في بيتنا ازدهر عالم من الرغبة،

عالم من السعادة والألم،

في غرف نومهن عندما كن يجمعن حاجياتهن

التي سيأخذنها ... ذكرياتهن.

الان، بعد أن رحلن

نظرت من خلال نوافذهن

كان المشهد كما هو،

العالم نفسه كما هو قبل عشرين عاما

عندما جئت كي أسكن هنا.

لقد عدنا متأخرين قليلا

هنريته فاس (1950)

هي شاعرة وناشرة وفنانة تشكيلية صدرت لها خمسة دواوين شعرية ترجم أغلبها إلى الإنكليزية. وتحولت الكثير من نصوصها إلى أغنيات. حصلت على العديد من الجوائز من هولندا وبلجيكا

ودعيت أكثر من مرة إلى أمريكا للمشاركة في أمسيات شعرية في مدينة واشنطن. وبالإضافة إلى كونها ناشرة فهي مديرة مؤسسة «يامبا» الثقافية التي تنظم مهرجانا شعريا سنويا، كما تقيم في أوقات منتظمة ورشا فنية دورية مع تقديم دروس في الشعر في المدارس الثانوية.

يمتاز شعرها بالبساطة والعمق ويدور حول المشاعر الداخلية الخبيئة، حيث تعالج في أعمالها الشعرية موضوعات الحلم والحب والفقد والوحدة. تمتاز لغتها بالوضوح والامتلاء والالتصاق باليومي والنبش في التفاصيل الصغيرة. هنا ترجمة لعدد من نصوصها.

إذا عدت إلى البيت

عندما أعود إلى البيت

ربما تكون قد تركت لي رسالة صوتية

ولكن ظنوني تتحطم بطريقة وحشية

ويتحول أملي إلى خيبة

عندما أذهب إلى الفراش أفكر

أنك سوف تأتي إلى البيت في

لأنك قد تكون بكيت هذا اليوم أيضا

عندما فكرت في الماضي

عندما أصحو من النوم أفكر

أنك استيقظت مبكرا

وربما صنعت شايا

وأغلقت باب الغرفة بهدوء

حين أكتب الآن أفكر

غدا سوف تقرأ القصيدة

وآمل في اليوم القادم

أن أجد شيئا لطيفا منك في صندوق بريدي.

لا تسـألـني

لا تسألني الموافقة إذا كنت تريد المجيء إلى البيت

لأن بيتي هو بيتك

تعال إذن وقاسمني أحلامي

لا تسألني إذا كنت تريد البقاء

لأن ألمي هو ألمك

ابقَ إذن، فالألم سيرحل

لا تسألني الموافقة إذا أردت أن ترحل

لان فراغي هو فراغك

بدون أن نكون سويا ليس لنا وجود

لست وحيدة

لست وحيدة

ولكنني أشعر بالوحدة

لأنني أفتقدك بشكل مطلق

كصدى يتردد

في سمّاعة التلفون

ولكنني لم أعد أعيش

في ذات البيت

ذي الأصوات

التي كنا نسمعها في الليل

ولم أعد أعمل

في المدينة التي كنا

سعداء فيها

لقد عدنا متأخرين قليلا

ولن نعود إلى ما كنا عليه

مثلما في الأيام الماضية

لا أشعر بالوحدة

و لكنني وحدة

لمـــاذا

لماذا أظهر يدي

لماذا يدي الطليقة، الفارغة ظاهرة

إذا لم تكن أنت موجودا

إذا لم تكن يدك موجودة

لتمسك بها

إلى أين يمكن أن اذهب

إذا لم تكن أنت موجودا، أو شيء منك

إذا لم تكن هناك يد أمسك بها

إذا لم يكن هناك شيء ، غير الظل

غير الأحلام، ظلال الأحلام

إلى أين يمكن أن أذهب

لماذا يدي مكشوفة

لماذا الأحلام، لماذا الظل

إذا لم يكن هناك ضوء، ضوء عليك

عليّ ، على أحلامي

نوم، لماذا النوم

لماذا أنام إذا

لم تكن هناك يقظة

لماذا أستيقظ إذا لم تكن

هناك يقظة من النوم، من الحلم

أبحث، لماذا أبحث

لماذا أبحث عن الأحلام

إذا لم تكن هناك زوايا

حتى في الرأس

في القلب

في الروح

واصلي البحث

واصلي البحث يا يدي العارية

يا أحلامي، يا زواياي

واصلي البحث دائما

حتى نعود يدا بيد

مكتبــة الحيــاة الثقـافيّــة

تقديم عبد الرحمن مجيد الربيعي

«فصولي الأربعة» رباعية من شعر الهايكو لسالم اللبان (تونس)

يشتغل الشاعر التونسي سالم اللبان على شعر «الهايكو» الأنموذج الياباني المعروف (نجد اللبان يكتب راسم هذا الشعر «هيك» رغم إن الكتابة التي شاعت عربيا هي «هايكو» والكيفية التي كتب بها اللبان «هيك» قد تحيل للوهلة الأولى على (هيك) الشامية بمعنى هكذا) وإذ نورد هذه الملاحظة فذلك لغرض توحيد كتابة المصطلح عربيا رغم إن اللبان اعتمد الحركات أكثر مما اعتمد الحروف وهو اجتهاد صحيح.

وقد جاءت رباعية «هايكو» هذه في أربعة كتب أدبية: نجمة للفجر (أول فصولي)، عيون نداجة (ثاني فصولي)، جنون لمواسم حكمتي (ثالث فصولي). ثابت على عهد الياسمين (رابع فصولي).

في (تنويه) يسبق الكتاب الأول قال الشاعر: (أدفع فصولي الأربعة إلى المطبعة وفي البال ودّ كل الأصحاب الذين شرفت بلقياهم على الشبكة العنكبوتية فتراسلنا تراسل الأصدقاء. وأستعيد ساعة إطلاقي تحدي «سنة من الهيك» فيخطر في البال بالحضور من كل أعضاء منتدى الكتابة بحرية حيث نشرت أول قصيدة لي باللغة الفرنسية.

أما الشاعر باسكال بود (فرنسا) فينشر الشاعر منه «مجرد رسالة صداقة» نعرف منها أن اللبان طلب منه كتابة تقديم لديوانه. ومما قاله في رسالته: (سيكون عليّ ايجاد كلمات صحيحة قوية نافذة على التحو الذي أحبه حتى أتوصل إلى فتح بابك أو بالأحرى نافذتك فأمكّن قراء هذه الجمل القليلة من عبورها وقد تهيأت قلوبهم لتذوق «الهيك»، فالهيك لا نقرأه كيفما اتفق وإنما نتذوقه تذوقا، والمذاقات تختلف فهذا حار كثير التوابل وذلك حلو كثير السكر، وما بيتهما تتشكل الدائرة الأزلية شاملة كل العواطف والأحاسيس التي يمكننا الشعور بها في أعمق أعماقنا).

وهذه ملاحظة دقيقة، ويبدو لنا أنها لا تعني شعر «الهايكو» فقط بل وكل التجارب الشعرية الجديدة التي تعني بالمناخ أكثر من التفاصيل الحرفية ودلالات الجمل الشعرية والمفردات.

والشاعر يكتب قصائده باللغتين العربية والفرنسية، ونجد أن القسم الأكبر من الجزء الأول كتب باللغة الفرنسية.

وتتصدر الكتاب الثاني رسالة من أديبة اسبانية هي ماريا تريزارو.

وتتصدر الكتاب الثالث رسالة من جنّادي أوليانتش (أوكرانيا).

أما الكتاب الرابع فتتصدره مراسلة من أدريان فال بلان (فرنسا). وهؤلاء، الأدباء الأروبيون الأربعة هم ثمار العلاقة التي نسجها الشاعر مع أدباء من العالم عبر الشبكة العنكبوتية.

ولكن ماذا عن القصائد؟ والإجابة تكون بتثبيت نماذج منها :

1 ـ (على حافة البحيرة

أضعت تنهيدتين

وزقزقة عصفور).

2 ـ (يحضر الماء خندقا

تحت تلك الفأس

منافسة مشروعة)

3 ـ (هذه العاصفة الهوجاء

أخذت بسمتك البديعة

بعيدا عن شفتيّ)

وهي قصائد يتوفر فيها حدّ كبير من الذي بات هاجس معظم شعراء الحداثة العربية.

طبعت الكتب الأربعة التي تشكل هذا السفر «الهايكوي» في الشركة التونسية لفنون الرسم ـ عدا الكتاب الأول ـ أما سنة النشر فهي 2005.

«علبة الباندورا» لأنيس الرافعي (المغرب)

تجربة القاص المغربي أنيس الرافعي متفردة لا تشبه أو تتشبّه بتجربة أخرى، إنها بشكل وآخر شيطانية الجذور ولذا لا يمكن تحديد هوية لها ولا الارتكان إلى مصطلح يتطابق معها، فإن قلنا إنه كاتب تجريبي نرى أنه يتجاوز التجريب ليكون في موقع ما بعد التجريب، ومن المؤكد أنه أفاد إلى حد كبير من التجارب الطليعية في القصّة العربيّة، لكنه لم يتوقف عندها أو ينطلق منها بل جعلها محفّزا، ولذا فإن نصوصه القصصية التي صدرت في ثلاث مجموعات جمعها في مجلة واحد بعنوان «علبة الباندورا» وتضم : علبة الباندورا (متتاليات ما بعد سردية)، السيد ريباخا (تعاقبات قصصية)، والبرشمان (ملاحظات قصصية).

هذه المجاميع الثلاث التي صدرت في مرحلة زمنية متقاربة إرتأى أن يجد لكل منها توصيفها الخاص بها، ووضع التوصيف بعد العنوان مباشرة ليعرف القارئ تحت أي حالة مختبريه كان هذا القاص الذي ولد وسط مجموعة من الكتاب الذين بدلا من أن يدخلوا حرائق الحياة ونعيمها دخلوا مختبرهم ليركبّوا ويتأملوا، ليفشلوا وينجحوا ويصلوا إلى جواب قد يكون الجواب الصحيح في وقته، ولكنه قد لا يكون كذلك بعد الأنتهاء منه.

هناك عملية وعي أستطيع أن أصفها بالمتكاملة رغم طغيان برنامج المغامرة المنفلتة على الكتابة، ولذا نجد الكاتب وكأنه يركّب كتبه الثلاثة في كيميائية المنجز الذي بين أيدينا في كتاب يشكل الحصيلة الأخيرة لهذه التجربة القصصية المستفزّة والمبهرة وقد تكون المرفوضة كذلك من قبل قارئ القصة المهووس بما حوت من حكايات وصراعات ومواقف.

فالقارئ هنا قد يخرج دون أن يعثر على جواب لسؤال: إلى أين أراد هذا الكاتب الأربعيني أن يصل وكيف يقدّم صوتا نمسك ببعض نبراته.

لم أخف شخصيا انبهاري بهذا الكاتب منذ أن قرأت كتابه الأول «علبة الباندورا» قبل سنوات وقد قدمته في إحدى قراءاتي التي أنشرها في الصحافة الأدبية التونسية، وكان هذا قبل أن ألتقيه، وعندما حصل ذلك أحسست بأن هذا الكاتب الذي يمتهن تدريس اللغة

العربية في المدارس الثانوية القادم من مراكش، أقول : أحسست وكأنه يكتب نصا في سلوكه اليومي ودورانه بين مقاهي الدار البيضاء حيث يصرّ على وضع إسم كل مقهى كتب فيه نصا بحيث لا نجد نصا كتبه وراء مكتب، كلها نصوص أنجبتها طاولات المقاهي شأنه شأن صديقنا الروائي المصري وحيد الطويلة.

وعند قراءتي للكتب الثلاثة مجموعة بين دفّتي مجلد واحد دونت ملاحظات على الكتاب منها :

1 ـ قد تتداخل الحكايات في السياق الواحد فتبدو كالهلوسات، لكن السؤال هنا : هل هي هلوسات حقّا؟

أم أنها حكم ووصايا وتعاليم؟

2 ـ وجدته يستعمل في عنوان شارح استخطاط بدلا من تخطيط. وهذه مسألة كثيرا ما يلجأ إليها، كأنه في حالة قراع مع اللغة.

3 ـ توقفت عند طرائف في التشبيهات مثل : (أدخن بكل ما أوتيت من رئة)، (يحرسها عمود نور شديد الاعتداد باستقامته)، (زوجة منتهية الصلاحية)، (دلق رأسه الثقيل مثل معجم المنهل).

هذه مجموعة من الكتابات المنشطرة، المتشتّة، المتجمعة، العطش، المرتوية، تلجأ إلى صفحات كتاب من 158 صفحة قطع متوسط. طبع في مطبعة دار القرويين، سنة 2007.

«كمائن الورد والنبيذ»
لهادي دانيال (سوريا)

آخر ما صدر للشاعر السوري هادي دانيال المقيم بتونس منذ ربع قرن ديوان بعنوان «كمائن الورد والنبيذ». وقد جاء صدور هذا الديوان بعد أن صدرت أعماله الشعرية الكاملة في مجلد واحد عن دار صامد في صفاقس عام 2006 ويضم 12 مجموعة شعرية صدرت بين تونس وبيروت ودمشق. كما أصدرت الدار نفسها حوارات أجريت مع الشاعر على امتداد سنوات تواجده الشعري في مجلد واحد.

يقول الناقد صقر أبو فخر أحد النقاد الذين عنوا بتجربة الشاعر في مجتزأ من مقال وضعه الشاعر على الغلاف الداخلي من ديوانه الجديد: (لم يبرأ هادي دانيال من العزلة، كما أنه لم يتمكن من تبديد وحدته وحنينه إلى الأماكن الأولى. والخلاص لديه يصبح ممكنا «فيها لو صار نبيا» أو خالقا أو أن يعود إلى الرحم البدائي، إلى بيته الأول).

ويقول أبو فخر أيضا : (في حنجرة هادي دانيال صيحة المصلوب وحرقة المحاولة اليائسة غير أنه مثل أبطال الأساطير اليونانية يعرف مصيره تماما، لكنه لا يبرح معاندا المستحيل ولعله بين الصيحة والصيحة يكشف أن جبالا من الصمت والألم تنيخ على وجدانه وتفتت خلايا ضلوعه).

يضم الديوان ثماني قصائد متفاوتة الطول كان الشاعر قد نشرها بعد صدور المجلد الكامل لأعماله الشعرية ومنها : مدينة القلب، ودمعة «عين الحلوة»، بقايا فدائي، مرافئ جسد راحل، كمائن مريم وقصائد أخرى.

والشاعر لا ينأى عن الهمّ القومي العام الذي تشكل فلسطين محوره، وقد عاش الشاعر سنوات طويلة من عمره رفقة الثورة الفلسطينية في محطاتها المختلفة، خاصة في لبنان، كان ضمن جهاز إعلامها وضمن مثقفيها والمدافعين عنها.

ـ يهدي قصيدة (دمعة «عين الحلوة») وعين الحلوة هو المخيّم الفلسطيني الشهير في لبنان إلى صديقه الفنان والأديب الفلسطيني نصري حجاج ابن هذا المخيّم وما جاء فيها :

(أطلع من ضاحية القلب

عويلا يلتفّ على رأس الدنيا

بكلام أغبر

ومخيّلة شعثاء

وعلى أجنحة الروح

تراكم صدأ البغضاء

فانزع نعليك

وسر فوق بساط دمي

أمعن في قضم اللحم الحي

وأخبرني :

كيف سأوقظ صخرة روحي

كيف أذيب جليد هواي

وغزة

لم تخرج من صخرة الغاصب

حتى انغرزت

في خاصرة الوطن

الغائب!

يا نصري

كيف أعرّفني

وأنا أتأبط مخمورا

بغداد

إلى شاطئ حزني

أتخبّط بين صخور الشام

وأهذي

كيف أعرّفني؟

وأنا برق الرعد

ولا مطر يقتحم الأرض

يؤكّدني . . .).

وفي وداعه سنواته الخمسين يكتب قصيدته «مرافئ جسد راحل» معتقدا أن ما بعد الخمسين تأتي الأسئلة المختلفة عن الحياة الموت وعن الموت الحياة لذا يقول في مطلع هذه القصيدة :

(وأنا أعبر الخمسين

أنفض الآن عن منكبيّ النساء

روائحهنّ

وملمس أثدائهنّ

وما بين أفخاذهنّ

وأنهض مني

أفتش عن روحي الضائعة).

ومع هذا يعود ليقول في القصيدة نفسها متصالحا مع نفسه ومع عمره ومع الآتي :

(إن هذا الفتى نصف قرن على كتفيه

ولكنه مرح وسعيد

يعدّ النساء اللواتي عبرن خطوط يديه

يشاكسنه من زوايا أصابعه).

هذا الديوان تنويع على تجربة الشاعر التي تثر بها تجربته الحياتية التي تشكل المحور والمنطلق والانصهار في الأتون وعدم الاكتفاء بالتأمل الحيادي.

صدر الديوان من منشورات دار صامد ـ صفاقس/ سنة 2008 في 92 صفحة من القطع المتوسط.

«هذه المرأة لي»
لعذاب الركابي (العراق)

صدرت للشاعر العراقي عذاب الركابي المقيم في بنغازي بليبيا منذ قرابة ثلاثة عقود مجموعة نصوص بعنوان «هذه المرأة لي» تتصدرها مقاطع شعرية من بول ايلوار وجاك بريفير وبول كلوديل.

وللأخير قوله :

(فما فائدة أن تكوني إمرأة

إذا لم تكوني للقطاف ؟

وهذه الوردة إذا لم تكن لتشتهى؟

وما فائدة أن تولدي إن لم تولدي

لأجل آخر؟).

أما الشاعر الركابي فيقول في مدخل كتابه: (أردت أن أرسم حالة العشق، عشقي أنا الممغنط بالجنون، وربما هو عشقهم النابض بالحياة، وأردت أن أكتب بفسفور الجسد، وحبر اللحظة السجينة افتتاحية لقاموس العاشقين، وحين وجدت نفسي متورطا في الكتابة، واستيقظت على خطوات الشمس قرب سريري، كانت هذه النصوص التي تشبه في الحاحها الكثير إمرأة عاشقة).

لقد اختار الشاعر محورا واحدا لنصوصه هذه هو المرأة، ولها وعنها ومنها استمدّت كل هذه النصوص الشفافية التي تتسربل برومانسية بيضاء من النادر أن نجدها في مدونات الشعراء.

ومن هذه النصوص نثبت بعض النماذج :

1 ـ (**وامرأة**

رأيتها

تغازل الغيمة

وتصطف في مدن الرياح

وقد شممت ظلها

حين تسللت

من بين أضلعي

لتقيم مجلسًا

في رئتي

للجراح).

2 ـ (**حلم** :

حين تحلم امرأة

ثلجية الأطراف

بعاشق

تثمر شجرة الصفصاف)

3 ـ (**أنثى** :

توضأ

في ضحكة أنثى

إذا كان

لابد لك

من عبور الصحراء

ليلا).

وهذه مجرد أمثلة على ما ورد في هذا الكتاب الدافئ. ونشير إلى أن للركابي عددا من المجاميع الشعرية منها :

1 ـ تساؤلات عن خارطة لا تسقط فيها الأمطار (طرابلس 1979)

2 ـ من طموحات عنترة العبسي (طرابلس 1984).

3 ـ قولي... كيف نما شجر الأحزان؟ (تونس 1992).

4 ـ ما يقوله الربيع (تجربة في شعر الهايكو) القاهرة 2005 وله عدد من الكتب النقدية منها :

1 ـ صلوات العاشق السومري ـ دراسة في شعر عبد الوهاب البياتي (عمان) 1997.

2 ـ بوابات هادئة ـ رؤى نقدية في الشعر والقصة والرواية ـ طرابلس 2000.

3 ـ الربيعي وأسئلة الزمن الصعب ـ تونس 2004

4 ـ كيمياء الكتابة ـ تأملات في الابداع الليبي ـ طرابلس وأعمال أخرى.

جاء كتابه الجديد «هذه المرأة لي» في 76 صفحة من

القطع الكتوسطة ـ منشورات دار البيان للنشر والتوزيع والاعلان ـ بنغازي 2007.

«سيدة البيت العالي»
لمحمد الخالدي (تونس)
من الشعر إلى الرواية

هذه تجربة تستحق التأمل والتمعن حيث أعاد الشاعر محمد الخالدي كتابة ديوانه الشعري «سيدة البيت العالي» في نص روائي بالعنوان نفسه.

يقول في تقديمه التوضيحي (هذه الرواية) :

(عندما فرغت من روايتي الثانية مطلع الصائفة الماضية حاولت أن أعيد علاقتي بالقصيدة، لكن هذه الأخيرة استعصت كما لم تستعص من قبل، ولما يئست من عودة الود بيني وبينها عمدت إلى رواية كنت خططت لها قبل سنوات. وبعد أسبوعين أو أكثر من المحاولات غير المجدية أدركت أن الولوج إلى دهاليزها لم يحن بعد. قلت لعلها نزوة الكتابة، ولم أكن أدري أن «سيدة البيت العالي» تنتظر عند بابي حتى اقتحمت عليّ خلوتي لتذكرني بأنه آن الأوان لكي تظهر في ثوبها الجديد. لقد سبق أن أشرت في أكثر من مناسبة بأن مجموعتي الشعرية «سيدة البيت العالي» الصادرة عام 1999 ـ وبعض قصائد «من يدلّ الغريب» أنوي اعادة كتابتها روائيا في يوم من الأيام، وها أنذا أفعل، ومن هنا اضافة عبارة «الرواية» إلى العنوان تمييزا لها عن المجموعة الشعرية. واكراما للسيدة الجليلة، فقد أثرت أن تكون أولوية النشر لها على أن أتبعها لاحقا بالروايتين الأخريين).

هي تجربة عن عالم امرأة، عاشقة، معشوقة، من هنا، أو من هناك، لكنها امرأة معلومة، لاحقت الشاعر فكتبها بديوان كامل ثم ظلت وراءه حتى كتبها رواية. إذن نحن أمام حكاية قدمت أولا في (ديوان) ثم في الرواية المروية على امتداد 196 صفحة من القطع المتوسط علما أن الشاعر لم يعط كل موقعه للسارد لذا بقيت لـ (الرواية) شفافية الشعر وأناقته اللغوية وحلميّته الفياضة.

سنة النشر 2008 ـ مطبعة فن الطباعة (تونس)

دوريات عربية
مجلة «مجرّة» المغربية
وعدد خاص بـ (القصة القصيرة جدا)

وصلنا العدد الجديد من فصلية (مجّرة) التي تصدر في القنيطرة (المغرب) لخريف 2008.

وقد ارتأت هيئة التحرير أن تكرس هذا العدد لموضوع مهم نال عناية الكتاب والنقاد وكذلك القراء هو (القصة القصيرة جدا).

تصدر هذه المجلة عن دار البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع ومديرها المسؤول محمد البوكيلي. وتتكون هيئة التحرير من مصطفى يعلى، محمد سيد سيسان، مصطفى الصنو، هشام حراك.

تتصدر العدد دراسة بعنوان (القصة القصيرة جدا) بقلم أنخيل بلدوندو أسيفيدو ترجمها د. مصطفى يعلى الباحث والمترجم المعروف.

ويكتب جاسم خلف الياس (العراق) موضوعا بعنوان (القصة القصيرة جدا.. نوعا أدبيا). ويكتب محمد رمصيص (المغرب) موضوعا بعنوان (القصة الومضة بين اقتصاد الحكي وانزياح المعنى ـ قراءة في تجارب مغربية). أما الباحث المغربي عبد الرحمن التمارة فيكتب موضوعا بعنوان (جمالية الاختزال ـ قراءة في كيف تسلل وحيد القرن»؟ لمحمد تنفو).

أما سعاد مكين (المغرب) فتساهم بدراسة عنوانها (جماليات القصة القصيرة جدا ـ مغامرة السؤال).

ويساهم الباحث والناقد حسن المودن (المغرب)

بدراسة تحت عنوان (اللغة القصصية الشعرية في القصة القصيرة جدا).

عدا دراسات أخرى، فيها ماهو تطبيقي على نصوص لكتّاب مغاربة كعبد الله المتّقي وسعيد منتسب وجمال بوطيب وغيرهم.

كما ضم العدد مجموعة من النصوص المنتمية للقصة القصيرة جدا من المغرب/ الجزائر / تونس/ ليبيا/ مصر/ سوريا/ العراق/ فلسطين/ السعودية.

وألحقت بالعدد محاضرة لكاتب هذا العرض عنوانها (مدخل إلى المدينة وحضورها في نماذج شعرية لشاعرات من المغرب).

هذا العدد ثريّ ومهمّ يشكل مرجعا يسدّ ثغرة في النقص الواضح للدراسات التي تتناول هذا الجنس الأدبي الذي يواصل انتشاره.

جاء العدد في 300 صفحة في القطع المتوسط.